Edisi Revisi

Prof. Dr. Ahidul Asor, M.Ag.

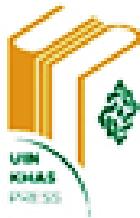
ISLAM Kreatif

Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme

Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag

ISLAM

Kreatif

Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

i. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
iv. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PENGANTAR PENULIS

Segala puji bagi Allah SWT yang telah menciptakan alam semesta dengan segala realitas yang ada di dalamnya. Semata-mata karena rahmat dan takdir-Nya, buku ini dapat hadir di hadapan para pembaca. Shalawat serta salam mudah-mudahan selalu diperuntukkan bagi Nabi Muhammad saw, seorang utusan yang menunjukkan jalan keselamatan dan kebenaran.

Buku yang ada di hadapan pembaca dengan judul "Islam Kreatif: Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam Perspektif Konstruktivisme" sebelumnya diterbitkan dalam versi cetak. Namun, seiring perubahan zaman di era society 5.0, penulis merasa perlu menerbitkannya dalam versi pdf atau ebook. Hal ini dilakukan untuk memberi kemudahan kepada pembaca mengakses dan memperkaya kajian keislaman.

Substansi buku ini berisi materi tentang nalar terbentuknya tradisi Islam. Pilihan penulis kepada masyarakat Islam tradisional yang menjadi subyek pembahasan dalam buku ini lebih karena dilatarbelakangi oleh beberapa kenyataan, yaitu bahwa (1) santri

tradisional adalah institusi Islam di Indonesia yang sejak masa awal masuknya Islam hingga sekarang tetap aktif mempertahankan tradisi-tradisinya; (2) masih ada beberapa kajian tentang Islam Indonesia yang tetap menggunakan kerangka konsep lama karena kuatnya pengaruh dikotomi klasik modern-tradisional Clifford Geertz. Kategori konsep budaya tertutup dalam pemahaman Geertz tersebut umumnya cenderung memandang Islam tradisional sebagai varian Islam yang kurang ideal karena masuknya unsur lokal yang dianggap kurang produktif dalam merespon arus perubahan; (3) masa transisi demokrasi yang terjadi kurang lebih pada satu dasawarsa terakhir, ternyata memunculkan wacana yang menyudutkan posisi Islam tradisional sebagai model Islam yang tidak otentik karena telah dipenuhi atau bercampur dengan unsur-unsur kebudayaan masyarakat lokal. Masalah tersebut sebagian besar dimunculkan kalangan Islam radikal.

Masalah mendasar tentang mengapa tradisi Islam tradisional sejak awal hingga sekarang dapat terus bertahan meskipun telah terjadi perubahan generasi telah terjawab dalam buku ini. Keberlangsungan tradisi Islam lebih disebabkan adanya interaksi santri tradisional secara berkesinambungan di dalam masyarakat dengan tidak memandang rendah masuknya unsur-unsur lokal yang terserap ke dalam tradisi Islam yang mereka bangun. Kekereatifan mereka mengkonstruk realitas keberagamaan secara dialektik ini

terutama direpresentasikan oleh para elit lokal seperti kyai dan tokoh-tokoh masyarakat sehingga menjadi sebuah jaminan terbentuknya *local cultural reproduction.* Fenomena itulah yang oleh penulis direfleksikan menjadi apa yang disebut sebagai konsep Islam Kreatif, yaitu: Islam yang dibangun berdasarkan atas kesepakatan antar individu di dalam masyarakat dengan masih mempertimbangkan nilai-nilai yang berlaku pada lingkungan budayanya secara terus-menerus.

Dengan dipublikasikannya buku ini, penulis menyampaikan terima kasih setulusnya kepada semua guru yang memberi bimbingan akademik dan spiritual. Penulis berkeyakinan bahwa tanpa bimbingan mereka buku ini tidak akan pernah ada. Demikian pula, penulis ucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada seluruh kolega dosen yang menjadi kawan diskusi demi perbaikan buku ini. Kepada Rektor Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember bersama seluruh jajaran Wakil Rektor, penulis sampaikan terima kasih atas dukungannya selama proses penerbitan buku ini. Khusus kepada Cak Khairuddin (Udin) yang memperbaiki tata letak buku ini beserta seluruh kawan di LP2M, Mas Zainal Abidin bersama seluruh stafnya, penulis sampaikan terima kasih atas segala motivasi dalam menerbitkan buku ini.

Terima kasih kepada istriku tercinta, Tituk Ihlilawati yang

tidak pernah berhenti memberi dukungan. Demikian pula kepada anak-anakku, Muhammad Nasyikh Al-Qusyairi (Ace), Muhammad A'an Khunaifi (Aang), dan Muhammad Nobel Ilhami (Nobel), terima kasih telah memberi hiburan di tengah rasa penat dan keletihan. Akhirnya, semoga Allah membalas seluruh amal ibadah dan kebaikan kita seraya berharap buku ini dapat memberikan manfaat. Amin

Jember, November 2022

Penulis

BAB III

KEADAAN ALAM LINGKUNGAN DAN MASYARAKAT SETING PENELITIAN

BAB IV

DATA EMPIRIS RITUAL-RITUAL SANTRI TRADISIONAL

BAB I
ISLAM TRADISIONAL DALAM SOROTAN

Pendahuluan

Dalam kurun waktu yang cukup lama, sebelum antropologi dipergunakan untuk menfasilitasi kajian Islam di Indonesia, terutama untuk melihat pengaruh keragaman budaya dalam praktik Islam, di Jawa sudah lama berkembang sebuah tradisi besar. Tradisi ini lahir sebagai hasil dari strategi para penyebar Islam awal dalam mensikapi proses akulturasi dengan budaya masyarakat lokal yang kemudian sangat populer dengan istilah tradisi pesantren. Lahirnya tradisi pesantren ini sekaligus menjadi babak baru dalam sejarah Islam di tanah Jawa karena berhasil menjadi budaya tandingan bagi tradisi yang berkembang pada masyarakat pedalaman, Majapahit-Hindu, di mana hampir seluruh sistem kebudayaan mereka apresiasi secara setara sehingga pluralisme yang sejak awal menjadi ciri khas Nusantara dapat terus bertahan.

Di tengah-tengah arus perubahan zaman, tradisi pesantren dapat bertahan karena mendapat artikulasi secara terus-menerus dari kalangan santri Islam tradisional, hingga datang masa modern dalam Islam, yaitu ketika praktik keberagamaan mereka dianggap sudah tidak mampu lagi mengikuti perubahan. Namun, ketegaran tradisi pesantren tetap terjaga hingga memasuki masa Orde Baru, rezim penguasa yang lebih banyak memposisikan dirinya sebagai sebuah agen tunggal dalam melakukan penyeragaman atas perbedaan kultur masyarakat.[1]

Bahkan, memasuki masa reformasi yang disebut-sebut sebagai masa transisi demokrasi di Indonesia, tradisi pesantren tetap mampu mempertahankan eksistensi dirinya di tengah arena keterbukaan yang ditandai dengan munculnya beragam paham keberagamaan. Santri

[1]Periksa pada tulisan Yayah Khisbiyah, "Kata Pengantar," dalam *Sinergi Agama dan Budaya Lokal Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal*, ed. M. Thoyyibi et. al. (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), v.

tradisional dalam hal ini tetap mampu eksis membangun berbagai ritual keberagamaan berdasar pemahaman intersubyektif pada ruang dialog yang sangat partikular, terutama melalui peran elit lokal, seperti kyai yang dikenal sebagai agen sosial di dalam masyarakatnya.

Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa hingga pada perkembangan terakhir, pandangan terhadap pola keberagamaan santri tradisional masih diwarnai beberapa fenomena yang cukup paradoks. Pertama, sebagai salah satu institusi Islam yang cukup dinamis dalam melakukan upaya pelestarian budaya, santri tradisional ternyata kurang mendapat perhatian yang semestinya dari para pengkaji Islam. Justru pada masa transisi demokrasi yang terjadi dalam kurun waktu dasawarsa terakhir, memunculkan wacana yang cenderung menyudutkan posisi santri tradisional sebagai institusi Islam yang kurang dinamis. Hal ini misalnya dapat dibuktikan dengan munculnya berbagai gugatan yang dialamatkan kepadanya—terutama dilakukan kalangan Islam radikal—yaitu sebagai institusi yang mengembangkan pola keberagamaan yang telah kehilangan otentisitasnya. Hilangnya otentisitas Islam disebabkan oleh karena bercampurnya Islam dengan budaya lokal.[2]

Kedua, paradoks lain juga terjadi di dunia akademik, yaitu masih bertahannya beberapa kajian tentang Islam Indonesia yang masih tetap menggunakan kerangka konsep lama karena kuatnya pengaruh dikotomi klasik modern-tradisional sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz. Kategori konsep budaya tertutup model Geertz tersebut umumnya lebih cenderung memandang Islam tradisional sebagai varian Islam yang kurang ideal karena telah dipenuhi berbagai unsur lokal yang kontra produktif untuk merespon arus perubahan.[3]

---

[2]Reformasi yang terjadi di Indonesia telah melahirkan pemikiran ke-Islaman yang beragam. Di antaranya adalah pemikiran yang dikembangkan oleh kalangan Islam radikal yang menggugat adanya dialog antara Islam dengan budaya masyarakat lokal. Periksa pembahasan tentang masalah tersebut di dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No.14 Tahun 2003.

[3]Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 209.

Di sadari atau tidak, penggunaan konsep dikotomi modern-tradisional tersebut berimplikasi kepada munculnya justifikasi kebencian antara satu kelompok dengan kelompok yang lain. Penggunaan konsep tersebut dalam kajian antropologi khususnya, bukan saja telah memunculkan kategorisasi budaya dengan batas-batas kultural yang sangat tajam serta mengabaikan berbagai dinamika yang terjadi secara internal, sebagaimana juga berlangsung di lingkungan budaya masyarakat santri tradisional. Akan tetapi, yang juga perlu dihindari adalah munculnya upaya mengidentifikasi satu budaya kelompok masyarakat tertentu berdasar atas kriteria normativisme dalam agama. Satu hal yang sebenarnya perlu dihindari oleh model pendekatan dalam ilmu sosial apapun karena hal tersebut akan mempunyai akibat pada munculnya justifikasi kriteria normativisme. Pada gilirannya, keadaan ini akan disusul oleh sulitnya menghindari klaim kebenaran (*truth claim*) oleh kelompok tertentu atas kelompok yang lain. Padahal, pergulatan apapun di dalam sejarah agama pada sebuah masyarakat tertentu harus dipandang secara setara, tanpa harus mengatakan bahwa kelompok yang satu mempunyai posisi lebih ideal daripada kelompok yang lain.[4]

Kajian Geertz dan para sarjana yang sepaham dengannya lebih sering menggunakan rujukan dari madhab pemikiran modern tertentu. Kajian itu berhasil menjadi poros utama dalam mendominasi wacana tentang Islam Indonesia dan menandai lahirnya polemik cukup tajam di dunia akademik. Sebagian pengkritiknya mengatakan bahwa cara yang mereka tempuh cenderung memaksakan lahirnya pembatasan kultural. Meminjam kritik yang telah dikemukakan Pranowo bahwa Geertz telah tersesat oleh fokus antropologi konvensional dari Redfield karena lebih sering memusatkan perhatiannya kepada tradisi kecil (*little tradition*) daripada tradisi besar (*great tradition*). Padahal, cara seperti itu disadari atau tidak akan menggiring kepada lahirnya studi tentang tradisi kecil dan

[4]Lihat Moeslim Abdurrahman, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 150.

membebaskan diri mempelajari tradisi besar Islam, seperti al-Qur'an-Hadith atau sumber lain yang telah seringkali dijadikan sebagai rujukan normatif.[5] Atau, meminjam kritik yang dipopulerkan oleh Muhaimin yang mengatakan bahwa Geertz telah gagal memandang simbol religius yang bermakna khusus bagi Muslim Indonesia yang sebenarnya bukan sesuatu yang asing bagi tradisi Islam universal.[6]

Gugatan yang bersumber dari sebagian kalangan internal Islam dan pandangan paradoks dari sebagian sarjana atas fenomena masyarakat santri tradisional yang dianggap sebagai institusi Islam yang kurang dinamis tersebut mempunyai implikasi serius. Setidaknya terkait dengan bagaimana santri tradisional memberi makna terhadap berbagai praktik ritual yang selama ini dikonstruk secara intersubyektif di dalam ruang atau dunia sosio-kultural mereka; dan bagaimana pula santri tradisional memposisikan Islam sebagai agama universal yang secara alami mampu melakukan dialog dengan dimensi kesejarahannya.

Dengan latar belakang pemikiran seperti itu, maka buku ini hadir secara spesifik memaparkan berbagai data empiris di seputar praktik keberagamaan yang dilakukan masyarakat santri tradisional yang hidup di Kecamatan Duduk Sampeyan Gresik, Jawa Timur. Berbagai data itu kemudian dikaji menggunakan perspektif teori konstruksi sosial. Fokus pembahasan buku ini ditekankan untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana proses terbentuknya ritual Islam oleh santri tradisional yang masih mempertahankan tradisi masyarakat lokal; dan mengapa hingga masa sekarang ritual-ritual itu dapat bertahan meskipun telah terjadi perubahan dari generasi satu kepada generasi berikutnya.

---

[5] Periksa Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan: Refleksi Sosiologis Atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965," *makalah* pada Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah,Jakarta, 2001: 6

[6]Periksa Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 15.

Signifikansi Studi

Banyak studi yang dilakukan para pengkaji untuk mencermati perkembangan agama Islam di Indonesia, khususnya Jawa, baik yang dilakukan oleh para sarjana Indonesia maupun oleh para sarjana asing. Hampir semua studi yang mencoba berusaha memahami Islam di Jawa itu memandang arti pentingnya karya monumental Geertz,[7] yang banyak mengidentifikasi Islam Indonesia dengan berbagai sumber dari kalangan modernis,[8] dan kurang berapresiasi dalam memahami karakteristik Islam lokal.[9] Riset Geertz dalam hal ini meninggalkan pertanyaan yang belum terjawab tentang bagaimana Islam dikonstruk oleh masyarakat lokal. Geertz juga telah gagal dalam menilai supremasi Islam dalam kultur masyarakat Jawa karena ia memandang Islam di Jawa hanya sebagai fenomena marjinal dan artifisial.[10] Pandangan seperti itu pada akhirnya melahirkan sebuah penilaian bahwa Islam di Jawa tidak pernah berbuat apa-apa dan bukan merupakan tradisi besar.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mengambil posisi berbeda dengan berbagai studi yang menggunakan sumber dari kalangan modernis—seperti Geertz—ketika memahami masyarakat Islam lokal. Dengan meminjam pandangan pengamat lain, "Geertz terlalu banyak mengasosiasikan segala sesuatunya dengan latar belakang Hindu-Budha".[11] Padahal, dalam sejarah Islam di Jawa, sebuah kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa masyarakat Islam tradisional telah berperan

---

[7]Lihat karya Clifford Geertz, *The Religion of Java.* Karya ini sudah diterjemahkan dalam edisi Indonesia :*Abangan, Santri*, *Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* oleh Aswab Mahasin.

[8]Geertz dalam hal ini mengacu Muhammad Abduh, sosok puritanis pendobrak struktur ortodoks tradisional dan pada saat yang sama menganjurkan modernisasi.Ibid., 187-188.

[9]Salah seorang yang mengkritik karya Geertz adalah Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normativ versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999). 101.

[10]Ibid., x

[11]Abdurrahman Mas'ud, "Kritik terhadap Clifford Geertz: Upaya Awal Membangun Studi Islam Jawa di Lingkungan IAIN Walisongo," dalam *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa.* ed. Anasom (Yogyakarta: Gama Media, 2004), x.

aktif dalam melakukan upaya "pelestarian budaya", tetapi hal itu kurang mendapat perhatian secara serius dari pengkaji agama.[12]

Di samping ciri pelestarian budaya, masyarakat Islam tradisional juga dikenal sebagai institusi Islam yang berada pada garis depan sejak penyebaran Islam di zaman walisongo.[13] Hal ini dapat dibuktikan dengan lahirnya tradisi besar baru, yakni kebudayaan intelektual pesantren di daerah pedesaan dan daerah pesisir Utara Jawa yang berciri akomodatif. Kebudayaan tersebut dibangun oleh para sufi menggunakan konstruk keberagamaan dengan menghargai tradisi lokal.

Berbagai fenomena keberagamaan masyarakat Islam tradisional sebagaimana tersebut di atas tentu menarik untuk dicermati. Bukan saja karena mereka dikenal sebagai institusi yang mampu melestarikan budaya serta masih kurangnya riset ilmiah karena posisi Jawa yang dikatakan terletak di wilayah pinggiran sehingga diasumsikan sebagai wilayah yang tidak mempunyai pusat tradisi Islam secara kokoh, tetapi juga karena dalam beberapa tahun terakhir konstruk keberagamaan masyarakat Islam tradisional menghadapi banyak gugatan, terutama dilakukan oleh kalangan Islam radikal. Pola dan konstruk keberagamaan masyarakat Islam tradisional tersebut dinilai bukan sebagai pemahaman yang benar karena berbeda dengan Islam ideal atau Islam otentik. Kekhasan ekspresi Islam tradisional dikatakan sebagai satu bentuk "penyimpangan" yang jauh dari Islam murni. Otentisitas atau keasliannya hilang karena telah tercampur oleh unsur-unsur yang datang dari luar, seperti melakukan upaya akulturasi dengan budaya masyarakat lokal.

Berpijak kepada masalah-masalah seperti itu, maka buku ini mencoba membahas topik dengan tujuan utama memahami konstruksi ritual Islam yang dilakukan santri tradisional di dalam masyarakat lokal;

---

[12]Lihat Frederick M. Denny, "Ritual Islam Perspektif dan Teori, " dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, ter. Zakiyuddin Baidhawy (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001), 85.

[13]Lihat tentang awal penyebaran Islam oleh walisongo di daerah pedesaan dan pesisiran Jawa dalam Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), 66.

dan mencari pemahaman secara mendalam dari sudut pandang sosiologis tentang mengapa ritual Islam tersebut dapat bertahan meski terjadi perubahan dari generasi satu kepada generasi berikutnya.

Kontribusi pengetahuan yang dapat diambil dari fokus bahasan dalam buku ini adalah: memberikan kritik terhadap konsep dikotomi modern-tradisional yang pernah dikemukakan oleh Geertz dan yang sepaham denganya, yang memandang konsep tersebut sebagai kategori konsep budaya tertutup; mengkritik konsep Geertz yang berpandangan bahwa kyai-ulama di Jawa hanyalah *cultural broker* (makelar budaya) dalam proses perubahan sosial; mengkritik pandangan Geertz yang mengatakan bahwa santri tradisional adalah golongan Islam yang tidak ideal; dan menilai kembali pandangan kalangan Islam radikal yang menggugat adanya akulturasi Islam dengan budaya masyarakat lokal.

Metode Penulisan

Buku ini merupakan karya disertasi yang diajukan oleh penulis sebagai prasyarat formal untuk memperoleh gelar doktor bidang studi ke-Islaman pada program pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sebagai hasil karya penelitian lapangan, maka sebagian besar isi buku ini dipenuhi oleh berbagai data empiris dari hasil penelitian yang dilakukan penulis melalui bimbingan para promotor dan berbagai masukan dari para profesor saat ujian disertasi ini dilakukan. Penulisan buku dengan berbagai data empiris ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini digunakan oleh penulis untuk menekankan pentingnya penyusunan teori yang senantiasa berakar dari cara berpikir induktif-empiris. Hal ini sangat berbeda dengan rancangan penelitian yang menggunakan atau bertumpu pada cara berpikir deduktif-logis yang didasarkan pada asumsi-asumsi *a priori*.[14] Model berfikir induktif-empiris dilakukan dengan cara mengamati berbagai praktik ritual keagamaan oleh masyarakat Islam lokal yang berada di Kecamatan Duduk Sampeyan

[14]Lihat Dede Oetomo, "Penelitian Kualitatif dalam Ilmu Sosial," dalam Seminar yang diadakan Balai Kajian Sumber Daya Manusia (BKPSDM) Fisip Unair. Oktober 1993.

Kabupaten Gresik, Jawa Timur yang hingga sekarang aktif mengkonstruk praktik ritual Islam dalam tradisi sosio-kultural mereka.

Di dalam mengumpulkan berbagai data empiris, penulis menggunakan jenis ancangan etnografi,[15] dengan metode paling utama observasi partisipatif yang menuntut kerja di lapangan secara lebih intensif. Etnografi digunakan penulis dimaksudkan untuk menekankan asas relativisme (asas kenisbian) budaya, yaitu bahwa setiap kelompok manusia mengembangkan budayanya sendiri, dan budaya itu dihargai sebagaimana adanya. Ini berarti pula penghargaan penuh termasuk upaya empati penulis dengan jalan membolehkan sebuah masyarakat berperilaku sesuai *common sense* dalam masyarakatnya.

Ada beberapa alasan mengapa pendekatan kualitatif digunakan dalam penelitian ini. Pertama, untuk memahami makna tersembunyi dari suatu tindakan atau apa yang ada di balik tindakan individu.[16] Kedua, di dalam menghadapi lingkungan sosialnya, individu atau subyek penelitian memiliki strategi melakukan tindakan yang tepat bagi dirinya sehingga memerlukan kajian secara mendalam.[17] Dalam hal ini, pendekatan kualitatif memberi peluang bagi kajian mendalam terhadap sebuah fenomena. Ketiga, untuk memahami keyakinan, kesadaran dan tindakan individu di dalam masyarakat sangat memungkinkan menggunakan pendekatan kualitatif.[18] Keempat, pendekatan kualitatif memberikan

[15]Etnografi merupakan salah satu model penelitian yang lebih banyak terkait dengan antropologi, yang mempelajari peristiwa kultural, yang menyajikan pandangan hidup subyek yang menjadi obyek studi. Periksa dalam Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 129.

[16]Baca pokok persoalan sosiologi yang dikemukakan Max Weber tentang konsep tindakan sosial dalam George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 44.

[17]Ibid., 45.

[18]Menurut Clifford Geertz, suka atau tidak, manusia bukanlah sejenis atom atau serangga. Manusia hidup di dalam jaringan makna atau sistem makna yang kompleks yang disebut oleh antropolog dengan "budaya-budaya". Oleh karena itu, untuk memahaminya diperlukan metode yang sesuai. Lihat Clifford Geertz, "Agama sebagai Sistem Budaya," dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*. ter. Ali Noer Zaman

peluang untuk mengkaji fenomena simbolik secara holistik.[19] Artinya, fenomena yang dikaji pada lapangan penelitian merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan karena berbagai tindakan yang terjadi di masyarakat bukanlah tindakan yang diakibatkan oleh satu atau dua faktor saja, melainkan melibatkan sekian banyak faktor yang saling terkait. Kelima, pendekatan kualitatif memberikan peluang untuk memahami fenomena menurut *emic view* atau pandangan aktor di lapangan. Dalam hal ini, penulis hanyalah seorang yang belajar dari apa yang menjadi pandangan subyek (*learning from the people*),[20] terutama terkait dengan makna ritual yang dilakukan masyarakat lokal.

Buku ini tersusun menjadi beberapa bab. Masing-masing bab memuat beberapa bahasan. Pertama, prolog yang berisi tentang sorotan yang dialamatkan terhadap masyarakat Islam tradisional. Kedua, kajian kepustakaan. Bagian ini membahas masalah agama yang dilihat dalam perspektif antropologi, mengungkap beberapa karya hasil penelitian terdahulu tentang hubungan Islam dengan tradisi masyarakat lokal, perspektif teori yang digunakan sebagai landasan pembahasan, dan tinjauan tentang beberapa konsep. Ketiga, mendeskripsikan keadaan alam lingkungan dan penduduk masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan, tempat data empiris penelitian diperoleh. Bagian ini terdiri atas posisi wilayah dan keadaan alam, mata pencaharian, kepadatan penduduk, dan kehidupan sehari-hari. Keempat, penyajian berbagai data empiris dari lapangan. Berbagai data empiris ini mendeskripsikan tentang berbagai praktik ritual yang dilakukan oleh masyarakat Islam santri tradisional di Kecamatan Duduk Sampeyan. Kelima, pembahasan data empiris. Bab ini mengkaji berbagai data empiris yang diperoleh dari lapangan dengan menggunakan perspektif teori konstruksi sosial. Hasil

(Yogyakarta: Qalam, 1996), 395-397. Lihat juga karya Geertz, *Kebudayaan dan Agama,* ter. Fransisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 1-4.

[19]Lihat penjelasan ini dalam karya Sanapiah Faisal, *Penelitian Kualitatif: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Malang: YA3, 1990), 8.

[20]Ibid.,

dari pembahasan kemudian direfleksikan sehingga ditemukan beberapa temuan konsep untuk kemudian dibandingkan dengan beberapa hasil temuan para peneliti terdahulu. Temuan konsep tersebut mempunyai implikasi teoritik terhadap perkembangan teori yang ada di dalam ilmu sosial. Keenam, adalah bab terakhir yang berisi tentang kesimpulan. Oleh karena keterbatasan dalam penelitian, maka pada bagian akhir penulis merekomendasikan perlunya dilakukan kajian terhadap tradisi masyarakat Islam Indonesia dengan berbagai perspektif teori dalam ilmu sosial untuk menambah kembali lahirnya berbagai konsep dan teori.

BAB II
KAJIAN KEPUSTAKAAN DAN PERSPEKTIF TEORI

Pendekatan Antropologi dalam Kajian Agama

Belum ada satupun karya studi yang menyatakan bahwa ada sebuah masyarakat yang tidak memiliki konsep tentang agama. Meski peristiwa perubahan sosial mengubah orientasi dan makna agama, tetapi hal itu tidak serta merta berhasil meniadakan eksistensinya dalam masyarakat. Kajian tentang agama bahkan terus berkembang dan menjadi kajian yang sangat urgen.[1] Oleh karena universalitas agama dalam masyarakat, maka kajian tentang masyarakat tidak akan lengkap jika tidak menyertakan agama. Seringkali kajian politik, ekonomi dan perubahan sosial lainnya dalam masyarakat melupakan keberadaan agama sebagai salah satu faktor determinan sehingga tidak mengherankan jika kajian-kajian tersebut belum mampu menggambarkan realitas sosial sesungguhnya.

Konsekuensi eksistensi agama sebagai sebuah fenomena universal pada sisi yang lain juga memberikan gambaran bahwa agama tidak dapat terlepas dari pengaruh realitas sosial yang ada di sekelilingnya. Pada umumnya praktik-praktik keagamaan pada suatu masyarakat dikembangkan oleh doktrin ajaran agama dan kemudian disesuaikan dengan lingkungan budayanya. Pertemuan antara doktrin agama dengan realitas budaya ini terlihat sangat jelas dalam berbagai praktik ritual agama. Dalam Islam misalnya—khususnya di Indonesia—kelahiran Nabi Muhammad saw selalu dirayakan dengan tradisi *muludan*. Hal ini membuktikan adanya keterpautan antara nilai agama dengan budaya.

Kenyataan demikian pada dasarnya juga memberikan pengertian bahwa agama dalam sebuah masyarakat—baik dalam tingkat wacana maupun praktik sosialnya—menunjukkan adanya unsur konstruksi

---

[1]Lihat prawacana oleh Roland Robinson, *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, ter. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Rajawali, 1988), xvii.

manusia (*social construction*). Pernyataan ini tidak berarti bahwa agama itu semata-mata ciptaan manusia, melainkan ada hubungan yang tidak dapat dipisahkan antara konstruksi Tuhan, seperti yang tercermin dalam kitab-kitab suci dan kontruksi manusia, terjemahan dan interpretasi dari nilai-nilai suci agama yang diinterpretasikan pada praktik ritual keagamaan. Ketika manusia melakukan interpretasi terhadap ajaran agama, maka mereka dipengaruhi oleh lingkungan budaya yang telah melekat di dalam dirinya. Hal ini yang dapat menjelaskan mengapa interpretasi terhadap ajaran agama dapat berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Berbagai penelitian komparatif, seperti yang sudah dilakukan Clifford Geertz ketika menjelaskan Islam di Indonesia dan Maroko menjadi bukti adanya pengaruh budaya dalam memahami Islam.[2]

Dalam posisi itulah, antropologi sebagai ilmu yang mempelajari manusia menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia. Dengan bekal pendekatan holistik dan komitmen akan pemahaman tentang manusia, sesungguhnya antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya. Jika demikian, maka memahami Islam yang telah berproses dalam sejarah dan budaya tidak lengkap jika tanpa memahami manusia.

Dalam Islam, manusia ditempatkan dalam posisi sebagai *khalifah*. Posisi ini mengindikasikan bahwa sesungguhnya persoalan utama dalam memahami agama Islam adalah bagaimana memahami manusia. Persoalan lain yang dialami manusia sesungguhnya adalah persoalan agama yang sebenarnya. Ini berarti pergumulan dalam kehidupan kemanusiaan pada dasarnya adalah pergumulan keagamaannya. Para antropolog menjelaskan keberadaan agama dalam kehidupan manusia dengan membedakan apa yang mereka sebut sebagai "*common sense*" dan "*religious sense*" atau "*mystical event*". Pada satu sisi *common sense*

---

[2]Lihat Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, ter. Hasan Basari (Jakarta: YIIS, 1982).

mencerminkan kegiatan sehari-hari yang dapat diselesaikan dengan pertimbangan akal dan teknologi. Sementara *religious sense* adalah kegiatan atau kejadian yang terjadi di luar jangkauan kemampuan teknologi dan akal. Dengan kata lain, realitas keagamaan yang sesungguhnya adalah realitas kemanusiaan yang mengejawantah dalam dunia karenanya antropologi diperlukan untuk memahami realitas kemanusiaan dan memahami Islam yang dipraktikkan.

Singkatnya, persoalan antropologi dalam kajian Islam mempunyai dua relevansi. Pertama, antropologi berguna membantu mempelajari agama secara empirik. Kajian ini mengarah pada aspek manusia dan budaya,[3] sebagaimana dikatakan Geertz bahwa kebudayaan adalah pola makna (*pattern of meaning*) yang diwariskan secara historis dan tersimpan dalam simbol-simbol dan dengan itu manusia berkomunikasi, berperilaku serta memandang kehidupan. Kedua, antropologi juga memberikan fasilitas bagi kajian Islam untuk melihat lebih dalam keragaman pengaruh budaya dalam praktik Islam.

Memang sangat disadari bahwa kajian tentang agama akan mengalami kesulitan karena kajian ini bertugas meneliti sesuatu yang terkait dengan kepercayaan (*belief*) yang ukuran kebenarannya terletak pada keyakinan. Namun, tradisi antropologi dalam mengkaji agama berkembang dengan pesat terutama pada abad ke 16-17. Evans-Piritchard adalah salah seorang antropolog terkemuka di Inggris yang mengatakan bahwa dilema kajian tentang agama adalah bahwa pemahaman tentang realitas agama tidak akan sepenuhnya dapat difahami kecuali oleh orang yang mengamalkan agama itu sendiri. Hal ini pernah ia rasakan ketika sedang meneliti masyarakat Azande,[4] di mana

---

[3]Lihat Clifford Geertz, "Agama Sebagai Sistem Budaya," dalam Daniel L. Pas *Seven Theories of Religion* . ter. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2001), 408.

[4]Azande adalah masyarakat Sudan yang dalam era pra-kolonial diorganisir ke dalam sejumlah kerajaan terpisah-pisah, masing-masing diatur oleh seorang anggota klan aristokratik. Keyakinan terhadap spirit-pencipta tertinggi *Mbori* dan hantu nenek moyang (*atoro*) adalah hal penting bagi Azande, khususnya bagi konteks domistik. Namun, keyakinan yang menonjol dalam kebudayaan Azande adalah keyakinan dalam

ilmu ghaib memainkan peranan sangat penting dalam hampir setiap aktifitas sosial mereka.

Kesulitan mempelajari agama dengan pendekatan antropologi yang mempelajari wacana, pemahaman dan tingkah laku manusia dalam hubungannya dengan ajaran agama, dirasakan juga oleh mereka yang beragama. Kesulitan itu terjadi karena ketakutan untuk membicarakan masalah agama yang sakral dan bahkan sangat mungkin dianggap tabu. Persoalan akan semakin bertambah karena pemahaman bahwa agama bukan konstruksi manusia, tetapi agama lebih dipahami sebagai sesuatu yang berasal dari wahyu suci Tuhan. Sebagai akibat pemahaman semacam ini, maka realitas keagamaan dianggap atau diyakini sebagai sebuah ketentuan yang baku dan tidak perlu lagi untuk dipahami.

Secara garis besarnya, kajian agama dapat dikategorikan ke dalam empat kerangka teoritis: intelektualis, strukturalis, fungsionalis dan simbolis.[5] Semula kajian agama diarahkan pada sudut pandang intelektualis yang mencoba mendefinisikan agama sebagai kepercayaan terhadap adanya kekuatan supranatural. Max Muller adalah salah seorang antropolog yang bekerja dalam kecenderungan arus seperti ini. Muller mempunyai pandangan bahwa agama bermula dari monoteisme kemudian menjadi agama-agama yang banyak. Muller telah menjadikan agama kitab suci Veda sebagai bentuk agama paling awal. Konsep tentang Tuhan—yang tak terbatas—menurut Muller diderivasikan dari pengalaman indera karena itu tidak perlu lagi mencari sumbernya dalam wahyu atau dalam ruang keagamaan. Konsep keagamaan yang pertama menurut Muller telah diderivasi dari personifikasi atas fenomena natural.[6]

Ketiga kategori, strukturalis, fungsionalis dan simbolis, sesungguhnya mendapat pengaruh—langsung atau tidak langsung—dari

---

pengobatan (magis) dan ilmu ghaib. Lihat Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Komtemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), 237.

[5]Lihat Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam," dalam *http://www.ditpertais.net/artikel/jamhari01.asp.*

[6]Morris, *Antropologi Agama,* 111.

karya Emile Durkheim.[7] Karya ini mengilhami banyak orang dalam melihat agama. Melalui karya ini, Durkheim ingin melihat agama dari bentuknya yang paling sederhana yang diimani oleh suku Aborigin di Australia. Durkheim menemukan bahwa aspek penting dalam pengertian agama adalah distingsi antara yang *sacred* dan yang *profan*; ia juga mengungkapkan masyarakat sebagai totalitas yang diikat oleh hubungan sosial serta konsensus moral. Seorang murid Durkheim, Claude Levi-Strauss kemudian mengembangkannya dengan pendekatan strukturalis yang mencari jawaban hubungan antara individu dan masyarakat. Sebagai tokoh strukturalis, Strauss mendapat pengaruh Durkheim dalam melihat agama baik dalam bentuknya yang mitos atau magis sebagai model kerangka bertindak bagi individu dalam masyarakat. Pandangan ini dikembangkan Strauss tidak saja tentang hubungan sosial, tetapi dalam pikiran sebagai struktur sosial.[8]

Selain itu, pandangan Durkheim tentang fungsi agama dalam masyarakat sangat berpengaruh dalam tradisi antropologi utamanya asumsi dia tentang masyarakat yang selalu dalam keadaan equilibirium dan saling terikat satu dengan yang lain. Fungsi agama sebagai dasar penguat dari ikatan moral masyarakat,[9] dan fungsi sosial agama sebagai penguat solidaritas manusia menjadi dasar bagi perkembangan teori fungsionalis.[10] Teori-teori simbolis sebenarnya juga berakar dari Durkheim—secara eksplisit ia tidak membangun teori simbolisme—melalui makna dan fungsi ritual dalam masyarakat sebagai aktifitas, yang mengilhami para antropolog menerapkan pandangan ritual sebagai

---

7Lihat karya Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious of Life* (London: Allen &Unwin, 1964).

8Claude Levi Strauss adalah figur yang kompleks, di mana pendekatan struktulralisme-nya disambut dengan antusiasme kegamangan yang tinggi oleh banyak antropolog. Selanjutnya lihat Morris, *Antropologi Agama*, 3321-4.

9Selanjutnya baca Taufik Abdullah dan Van Der Leeden, *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986).

10Morris, *Antropologi Agama,*146.

simbol, seperti dilakukan Victor Turner.[11] Di samping tradisi intelektual dan Durkheimian, muncul tradisi Weberian yang tertarik melihat hubungan doktrin agama dan aktifitas duniawi,[12] yang diikuti Robert N. Bellah,[13] dan antropolog Amerika seperti Geertz.

Geertz sendiri dikenal sebagai orang pertama kali yang menerapkan pandangan tentang agama sebagai sebuah sistem budaya. Melalui karya "*Religion as a Cultural System*"[14] Geertz ditempatkan sebagai ilmuan yang mampu menjembatani kajian-kajian agama yang mandeg dalam teori-teori besar, seperti Mark, Weber dan Dukheim yang hanya bergelut pada teori fungsionalis dan struktural fungsionalis. Geertz mengungkapkan bahwa agama harus dilihat sebagai suatu sistem yang mampu mengubah tatanan masyarakat. Pandangan ini berbeda dengan para pendahulunya yang menganggap agama sebagai bagian kecil dari sistem budaya. Sebaliknya, Geertz berkeyakinan bahwa agama adalah sistem budaya tersendiri yang dapat membentuk karakter masyarakat.

Dalam karyanya, Geertz ingin menunjukkan ketertarikan dirinya dalam meneliti dimensi-dimensi budaya dari agama. Dengan membantu untuk menyediakan suatu ide yang cukup jelas dan lengkap tentang apa yang dimaksud kebudayaan,[15] maka Geertz memberikan jawaban tentang apa pengertian agama sebagai suatu sistem budaya. Menurut Geertz agama adalah:

---

[11]Ibid., 293.

[12]Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* ter. T. Parson (London: Allen & Unwin, 1930).

[13]Selanjutnya baca Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, ter. Rudi Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000).

[14]Lihat Geertz, "Agama Sebagai Sistem Budaya," dalam Daniel L. Pas *Seven Theories*, 413.

[15]Menurut Geertz manusia adalah binatang yang tergantung pada jaringan makna yang ditemukannya sendiri dan kebudayaan adalah jaringan-jaringan itu. Lihat Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, ter. Fransisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 5.

> "(1) sebuah sistem simbol yang berperan (2) membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, pervasif dan tahan lama di dalam diri manusia dengan cara (3) merumuskan konsepsi tatanan kehidupan yang umum dan (4) membungkus konsepsi-konsepsi ini dengan suatu aura faktualitas semacam itu sehingga (5) suasana dan motivasi tampak realistik secara unik".[16]

Dengan pandangan seperti itu, Geertz termasuk ilmuan yang dapat dikategorikan ke dalam kelompok kajian *semiotic tradition* yang mengenalkan tentang makna simbol dalam tradisi linguistik seperti dalam pikiran Ferdinand de Saussure. Geertz mengartikan simbol sebagai segala sesuatu yang membawa dan menyampaikan suatu ide atau konsep tertentu. Dengan kata lain, norma dan nilai keagamaan seharusnya diinterpretasikan sebagai sebuah simbol yang menyimpan konsepsi tertentu. Simbol keagamaan tersebut mempunyai dua corak yang berbeda. Pada satu sisi ia merupakan *modes for reality* dan pada sisi yang lain ia merupakan *modes of reality*. Yang pertama menunjukkan suatu eksistensi agama sebagai suatu sistem yang dapat membentuk masyarakat ke dalam *cosmic order* tertentu dan pada sisi yang kedua menurut pengakuan Geertz, agama ternyata dapat dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya.[17]

Geertz menerapkan pandangan-pandangan itu ketika ia meneliti tentang agama dalam suatu masyarakat. Karya Geertz yang tertuang dalam *The Religion of Java* maupun *Islam Observed* merupakan dua karya yang bercerita tentang bagaimana agama dikaji dalam masyarakat. Karya pertama memperlihatkan hubungan agama dengan ekonomi dan politik. Di samping menjelaskan pula tentang bagaimana agama menjadi ideologi kelompok kemudian menimbulkan konflik dan integrasi dalam masyarakat.[18] Karya kedua berusaha menunjukkan bagaimana

---

[16]Lihat Geertz dalam Daniel, *Seven Theories*, 414.

[17]Lihat Morris, *Antropologi Agama*, 393.

[18]Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989),475.

perwujudan agama dalam masyarakat berbeda untuk memperlihatkan kemampuan agama dalam berinteraksi dengan budaya lokal.

Tradisi kajian dalam antropologi agama yang juga dijadikan sebagai dasar pijakan dalam penelitian ini adalah pendekatan yang dipergunakan Peter L. Berger bersama rekannyaThomas Luckmann melalui teori konstruksi sosial.[19] Melalui teorinya, mereka menggambarkan proses di mana melalui tindakan dan interaksinya, manusia menciptakan secara terus-menerus sebuah kenyataan yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual obyektif dan penuh arti secara subyektif. Teori Berger dan Luckmann yang bekerja dalam orientasi fenomenologi sesungguhnya merupakan kritik atas paradigma fakta sosial Durkheim. Berger dan Luckmann lebih mengedepankan pandangan dialektik ketika melihat hubungan antara manusia dan masyarakat; manusia menciptakan masyarakat demikian pula masyarakat menciptakan manusia.[20]

Berger mendefinisikan kebudayaan sebagai totalitas produk manusia— bukan sekedar berupa material dan non-material saja,[21] tetapi juga berupa refleksi di dalam isi kesadaran manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau alat penginterpretasi keseluruhan tindakan. Refleksi di dalam isi kesadaran tersebut merupakan seperangkat kognisi, sedang aspek material dan non-material adalah kelakuan dan produk kelakuan. Pernyataan di atas berbeda dengan gagasan populer dalam tradisi antropologi fungsional yang hanya melihat refleksi isi kesadaran hanya sekedar ide yang berada di luar kepala individu.[22]

---

[19]Lihat karya Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ter. Hasan Basari (Jakarta:LP3ES, 1990).

[20]Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

[21]Ibid., 8.

[22]Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur)," (Disertasi Doktor, Unair, Surabaya, 2003), 18-19.

Agama sebagai sistem kebudayaan yang diartikan Berger sebagai suatu usaha manusia untuk membentuk kosmos keramat,[23] dengan demikian juga mengandung unsur konstruksi manusia. Sebab, agama bukan sekedar kelakuan dan produk kelakuan. Realitas keberagamaan selalu diwarnai oleh lingkungan sosial di mana pengetahuan itu diperoleh, ditransmisikan atau dipelajari. Artinya, manusia tidak akan dapat menangkap realitas, kecuali dalam kerangkan proses sosial yang terlibat. Hal tersebut tertuang dalam pandangan Berger dan Luckmann yang dikenal dengan istilah eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi ketika melihat hubungan antara manusia, masyarakat dan agama.

Pertama, agama mengalami proses eksternalisasi ketika agama menjadi norma yang berfungsi mengontrol tindakan masyarakat. Eksternalisasi merupakan momen adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural. Oleh karena adaptasi merupakan proses penyesuaian, maka dimungkinkan adanya variasi tindakan. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Kedua, agama mengalami proses obyektivikasi ketika berada di luar diri manusia, seperti ketika agama berada di dalam teks—menjadi tata nilai. Obyektivikasi merupakan momen interaksi sosial di dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan. Melalui obyektivikasi, masyarakat menjadi realitas *sui generis*, unik. Ketiga, agama mengalami proses internalisasi ketika realitas obyektif itu ditarik kembali ke dalam diri individu sehingga seakan-akan menjadi realitas subyektif. Melalui internalisasi, manusia merupakan produk masyarakat.

Pada momen eksternalisasi, kita dapat memahami manusia sebagai makhluk yang tidak terlepaskan dari kontinuitas pencurahan dirinya ke dalam dunia di mana ia tinggal. Manusia sangat terkait dengan keberadaannya dalam lingkungan dan masyarakatnya (sosio-kultural). Ia bukan sesuatu yang tinggal dalam dirinya (lingkungan interioritas yang

---

[23]Agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral). Kata "keramat" dimaksudkan sebagai suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, yang diyakini berada dalam obyek-obyek pengalaman tertentu. Berger, *Langit Suci*, 32.

tertutup). Eksistensi manusia terajut dalam proses penciptaan dunia bagi dirinya sendiri. Ia secara terus menerus berada dalam proses menangkap menemukan dirinya dengan membangun dunianya. Ia menghasilkan dirinya sendiri dalam suatu dunia.

Pada momen obyektivikasi, hakekatnya adalah mengungkap tentang berlangsungnya interaksi sosial dalam dunia inter-subyektif yang dilembagakan (institusionalisasi). Obyektivikasi menunjuk pada hasil (baik mental maupun fisik) yang telah dicapai dari proses eksternalisasi. Ia menjadi hasil ciptaan yang otonom berhadapan dengan penciptanya; suatu faktifitas yang berada "di luar" dan berbeda dari manusia yang menghasilkannya. Dalam hal ini, masyarakat merupakan produk yang berakar dalam eksternalisasi manusia.

Sedang dalam momen internalisasi menunjuk aktivitas manusia yang menyerap kembali realitas obyek; suatu proses transformasi struktur dunia obyektif ke dalam kesadaran subyektif. Pada tahap ini berarti, masyarakat berfungsi sebagai pembentuk kesadaran individu. Individu menangkap dunia obyektif sebagai fenomena yang berada dalam kesadarannya, sekaligus sebagai fenomena di luar kesadarannya. Keseluruhan proses dialektik itu menjelaskan bahwa kesadaran manusia dan struktur bukanlah dua hal yang eksklusif. Artinya, realitas tidak dapat semata-mata didekati secara struktural.

Dengan menunjukkan ketiga bentuk hubungan dialektik eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi dalam teori kebudayaannya, Berger dan Luckmann ingin mengedepankan pola-pola mekanisme pemberdayaan diri subyek. Subyek dapat mengolah secara seimbang kebudayaan (*balanced absortion of culture*) dan menginternalisasikan ke dalam dirinya. Penyerapan budaya obyektif yang seimbang dapat berfungsi sebagai seperangkat subyek untuk menciptakan substansi kepribadiannya yang terolah atau termekarkan (*cultivated individu*). Konsep seperti itu menunjuk kepada kapasitas manusia untuk menyempurnakan kepribadian dengan mengasimilasikan dan menginternalisasi pengaruh-pengaruh eksternal yang berhadapan dengan wilayah personal. Konsep

ini sepadan dengan sebuah proses aktif *deobyektivikasi*,[24] yakni proses rekonsiliasi bagi kontradiksi internal kebudayaan; rekonsiliasi antara budaya obyektif dan subyektif.[25] Perspektif konstruktivis dipergunakan sebagai langkah kritik atas teori-teori yang menggunakan pendekatan struktural-obyektivistik, yang lebih cenderung memiskinkan kenyataan sosial, termasuk meremehkan kemampuan manusia sebagai subyek (aktor) yang aktif membangun realitas sosialnya.[26]

Studi tentang Islam dan Tradisi Lokal

Topik penelitian yang membahas tentang interaksi antara Islam dengan tradisi masyarakat lokal telah ditulis oleh banyak pakar. Sebagian besar di antara mereka berpendapat bahwa dalam membicarakan perkembangan agama di Indonesia, khususnya Jawa, perlu kiranya mengenal arti pentingnya tiga tipologi yang pernah dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam bukunya yang sangat populer *The Religion of Java* yang ditulis pada awal tahun 1960-an. Karya tersebut selanjutnya telah

---

[24]Deobyektivikasi merupakan konsep yang menjelaskan upaya sadar terhadap pemberdayaan eksistensi subyek melalui refleksi-kritis—atau meminjam istilah kaum post-strukturalis disebut pemikiran kritis-dekonstruktif—atas nilai dan makna obyek. Dalam pengertian yang lebih luas ialah mendudukkan kembali peran subyek sebagai “tuan” atas obyek (yang dalam proses sebelumnya berada sebagai tuan dan berlawanan dengan subyek).

[25]Bandingkan dengan teori Pierre Bourdieu yang menjelaskan tentang rekonsiliasi antara subyek dan obyek dalam George Ritzer- Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, ter. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2003), 517.

[26]Bandingkan dengan pendekatan yang pernah dipopulerkan Anthony Giddens yang mengatakan bahwa pemikiran fungsionalis dan strukturalis adalah “imperialisme obyek sosial” atas subyek, atau tradisi yang memberi prioritas pada struktur (*structure*) dengan merelativir pelaku (*actor*). Proyek Giddens ini selanjutnya dikenal dengan teori strukturasi. Lihat B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta:Gramedia, 2002), x.

diterjemahkan ke dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*.[27]

Menurut Geertz, Islam di Indonesia, khususnya Jawa yang dikenal mempunyai sistem sosial akulturatif dan agama sinkretik adalah Islam yang mengintegrasikan unsur tradisi Jawa pra-Islam sebagai satu sinkretisme. Sinkretisme dalam Islam Jawa ini dapat dilihat pada skema konsepsi yang dibuat berdasarkan hasil penelitiannya di Mojokuto. Geertz membagi orang Jawa ke dalam tiga sub-kebudayaan Jawa yang masing-masing merupakan struktur sosial yang berlainan. Struktur sosial yang dimaksud adalah *abangan* (berpusat di pedesaan), *santri* (berpusat di tempat perdagangan) dan *priyayi* (berpusat di kantor pemerintahan).[28] Ketiga struktur sosial yang berlainan itu menunjukkan bahwa di dalam masyarakat Jawa terdapat variasi dalam sistem kepercayaan, nilai dan upacara yang berkaitan dengan struktur sosial.

Geertz dalam karya itu mengatakan bahwa sejak sekitar tahun 400 S.M., Hinduisme telah mulai menancapkan pengaruhnya.[29] Hindu merupakan sebuah agama yang telah berabad-abad lamanya dipeluk dan menentukan dalam urusan ketatanegaraan serta segi pemerintahan di tanah Jawa. Kontribusi Hinduisme dipastikan sangat besar dalam budaya masyarakat Jawa melalui doktrin kasta yang melegalkan dominasi kaum elit. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila agama Hindu mempunyai pengaruh paling kuat di kalangan para bangsawan. Agama Hindu berperan membentuk sinkretisme dan cara pandang aristoktrat terhadap lingkungannya. Demikian pula dengan agama Budha yang juga

---

[27]Clifford Geertz, *Abangan, santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya,1989). Karya ini disebut-sebut telah memberikan ilustrasi bahwa kajian antropologi di Indonesia telah berhasil membentuk wacana tersendiri tentang hubungan agama dan masyarakat secara luas.

[28]Ibid., 6.

[29]Ibid..

mempunyai akses besar dalam mempengaruhi sebagian besar masyarakat Jawa terutama dalam membentuk tradisi dan kultur mereka.[30]

Dalam representasi sejarah tentang Jawa, Geertz mengatakan bahwa agama Islam baru masuk di tanah Jawa sekitar tahun 1500 M., melalui perdagangan laut.[31] Pada saat itu, orang Jawa dikenal sangat toleran dan akomodatif dalam mengambil sebagian unsur dari agama yang masuk untuk membentuk sintesis baru, terutama pada sistem religius di daerah pedesaan Jawa pada umumnya. Pada saat itulah terjadi apa yang disebut dengan istilah Islam yang di-Jawa-kan daripada Jawa yang diislamkan. Menurut Geertz, faktor inilah yang di kemudian hari telah mendasari terbentuknya sinkretisme agama dalam masyarakat Jawa, tradisi asli dan sekaligus berhasil membentuk strata dasar peradaban di antara mereka.[32]

Pengaruh Islam dikatakan oleh Geertz tidak terlalu besar. Agama ini sering dianggap hanya memberikan sentuhan pada kulit luar budaya Animisme, Hindu dan Budha yang telah berakar kuat dan dipeluk oleh hampir seluruh masyarakat Jawa. Dalam salah satu tulisannya, Geertz mengatakan:

> "Islam datang ke Indonesia dari India, dibawa oleh pedagang. Karena rasa Timur Tengahnya pada keadaan kehidupan bagian luar telah ditumpulkan dan dibelokkan ke dalam oleh mistik India, ia hanya menimbulkan kontras minimal pada campuran Hinduisme, Budisme dan Animisme yang telah mempesona orang Indonesia selama hampir lima belas abad. Walaupun ia menyebar—sebagain besar secara damai—hampir ke seluruh wilayah Indonesia dalam jangka waktu tiga ratus tahun dan sempurna mendominasi Jawa kecuali beberapa kantong kepercayaan musyrik pada akhir abad keenam belas, Islam

---

[30]Periksa Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 2.
[31]Geertz, *Islam Yang Saya Amati,* 33.
[32]Ibid.

Indonesia, terputus dari pusat ortodoksinya di Mekah dan Kairo, menumbuhkan tumbuhan tropis yang berliku-liku lainnya, pada wilayah keagamaan yang telah penuh sesak. Praktek mistik Budis memperoleh nama-nama Arab, Raja-raja Hindu mengalami perubahan gelar untuk menjadi Sultan-sultan Islam, dan orang awam menyebut beberapa roh hutan mereka dengan jin; tetapi sedikit sekali perubahan lainnya".[33]

Kondisi Islam seperti dinyatakan Geertz di atas tidak banyak membawa perubahan yang berarti. Bahkan, Islam tidak bergerak ke wilayah baru melainkan ke dalam salah satu wilayah bentukan, seperti politik, estetika, religius dan sosial terbesar di Asia, yakni kerajaan Jawa Hindu-Budha yang meskipun pada saat itu mulai melemah, tetapi telah berakar kuat pada sebagian besar masyarakat Indonesia, khususnya Jawa.[34] Dengan demikian, di Jawa, Islam tidak pernah menyusun sebuah bangunan peradaban, melainkan hanya menyelaraskannya. Bagi masyarakat Jawa, Islam hanyalah sebuah tradisi asing yang dipeluk dan dibawa oleh para pedagang di pesisir utara. Melalui sebuah proses asimilasi, Islam secara perlahan hanya berhasil membentuk kantong-kantong masyarakat di sejumlah kota besar dan kalangan petani kaya. Komunitas Muslim seperti disebutkan di bagian pertama itulah yang di kemudian hari membetuk sebuah sinkretisme dengan menekankan aspek-aspek kebudayaan Islam.[35]

Berbagai pandangan muncul dalam menanggapi pandangan yang dikemukakan Geertz tersebut. Kritik terhadap Geertz pernah dilakukan Harsja W. Bachtiar yang mengemukakan pandangannya bahwa beberapa penjelasan Geertz khususnya tentang unsur pembentuk agama; perbedaan agama dengan nilai, kode etik; dan sinkretisme terasa sangat membingungkan. Menurut Bachtiar, orang Jawa bukanlah semata-mata orang Jawa, melainkan mempunyai kedudukan tertentu yang di dalamnya

[33]Geertz, *Abangan, Santri,*170.
[34]Lihat Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, 17.
[35]Geertz, *Abangan, Santri,* 7.

menunjukkan berbagai model perilaku tertentu yang tidak selalu merefleksikan sebuah praktik keberagamaan mereka. Dengan kata lain, pola perilaku orang Jawa tidak seharusnya selalu ditafsirkan dengan mengacu kepada agama, tetapi memungkinkan untuk ditafsirkan dari segi adat yang berlaku secara normatif bagi situasi di mana orang Jawa hidup.[36]

Secara tegas Parsudi Suparlan—mengutip pendapat Bachtiar—juga melakukan kritik terhadap pandangan Geertz dengan mengatakan bahwa penggunaan istilah *abangan, santri dan priyayi* dalam masyarakat Jawa kuranglah tepat karena ketiga golongan yang dikemukakan tersebut tidak bersumber dari satu sistem klasifikasi yang sama. *Abangan-santri* adalah penggolongan yang dibuat menurut tingkat ketaatan mereka dalam menjalankan syari'at agama Islam, sedangkan *priyayi* adalah sebuah bentuk penggolongan sosial. Dalam kenyataannya, penggolongan ini tidaklah berlaku secara absolut.[37]Bahkan, menurut Zamakhsyari Dhofier—dari aspek doktrin—pernyataan Geertz bahwa Islam Jawa sama dengan Hindu-Budha sesungguhnya menunjukkan adanya ketidaksesuaian dengan realitas yang sebenarnya.[38]

Kritik terhadap teori Geertz juga pernah dikemukakan oleh Zaini Muchtarom yang mengatakan bahwa gambaran dan analisa Geertz secara panjang-lebar tentang berbagai aspek sistem religius dan pandangan dunia Jawa melahirkan beberapa kerumitan yang kadang juga sangat mengacaukan. Misalnya, ketiga golongan yang dikemukakan dalam teori Geertz merupakan tiga pandangan dunia, gaya hidup, varian, dan tradisi religius yang khusus. Dalam hal ini Muchtarom merasa sangat keberatan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Geertz, di mana setiap golongan tersebut menitik beratkan pada salah satu di antara tiga

---

[36]Lihat tulisan Harsja W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar ," dalam Geertz, *Abangan Santri*, 527.

[37]Lihat Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar," dalam Geertz, *Abangan, Santri,* ix.

[38]Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 6.

segi khusus sinkretisme religius Jawa, yaitu berturut-turut segi Animisme, Hinduisme-Budhisme dan Islam.[39]

Berbagai penelitian lapangan yang melihat hubungan Islam dengan tradisi lokal datang dari beberapa pakar. Mark R. Woodward melalui penelitiannya juga mengkritik pandangan Geertz. Dalam karya etnografisnya,[40] Woodward dengan tegas mengatakan tentang adanya sebuah dominasi wacana atas berbagai karya terdahulu tentang "Islam" dan "Jawa" yang telah dikonstruksi sedemikian rupa sehingga menjadi dua entitas yang saling berlawanan, berbeda, terpisah dan tidak mungkin bersenyawa. Menurut Woodward—pada gilirannya—konstruksi demikian telah melahirkan sebuah pandangan bahwa Islam Jawa yang dipeluk oleh hampir sembilan puluh persen masyarakat Jawa merupakan sebuah penyimpangan dari ortodoksi Islam. Woodward dalam karya ini dengan tegas menunjuk terhadap sosok Geertz sebagai poros utama yang melakukan dominasi terhadap wacana tentang Islam Jawa dan sekaligus gagal dalam mengapresiasi bentuk dan karakteristik Islam Jawa, khususnya agama di keraton .[41]

Tesis utama yang dikemukakan Woodward dalam karya ini berintikan tentang Islam Jawa sebagai Islam yang tidak menyimpang, melainkan merupakan varian Islam sebagaimana ditemukan tentang adanya Islam Maroko, Islam India, Islam Syiria dan seterusnya. Keunikan Islam Jawa menurutnya bukan karena terletak pada mempertahankan aspek-aspek budaya dari agama pra-Islam, melainkan karena konsep tentang bagaimana membentuk manusia sempurna sesuai dengan aturan-aturan sosial dan aturan-aturan ritual.[42]

---

[39]Periksa Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), 5-6.

[40]Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normativ versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[41]Ibid., 357.

[42]Ibid., 93.

Salah satu ciri Islam Jawa menurut Woodward adalah kecepatan dan kedalamannya dalam melakukan penetrasi terhadap masyarakat Hindu-Budha dalam kondisi yang paling maju sekalipun. Islam dan Jawa menurut Woodward dengan demikian adalah sesuatu yang *compatible*. Jika ada pertentangan-pertentangan antar keduanya, maka sifatnya hanya berada di permukaan dan sangat wajar jika hal itu terjadi dalam bentangan sejarah penyebaran Islam. Temuan Woodward ini sekaligus menghadirkan Islam sebagai sesuatu yang tidak cukup untuk disebut sebagai fenomena marjinal dan artifisial.[43]

Pada bagian lain tulisannya, Woodward mengemukakan tentang pentingnya memahami karakteristik Islam lokal.[44] Ia menganjurkan untuk menelusuri bagaimana segi-segi universal dan transkultural Islam ditafsirkan dan diterapkan dalam konteks budaya dan sejarah secara khusus. Dengan mengutip Fazlur Rahman,[45] Woodward mengatakan bahwa tidak semua atau cukup ada beberapa sistem penafsiran yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan tradisi komunitas Islam awal. Menurutnya, hal ini tidak mengurangi sentralitas posisinya di dalam kehidupan dan kepercayaan keagamaan yang ortodoks.[46] Hal ini berarti pula bahwa pokok persoalan sebenarnya bukan terletak pada adanya unsur-unsur asing yang terserap, melainkan terletak pada bagaimana semua unsur asing itu ditafsirkan dalam kerangka sistem pengetahuan simbolik yang dijabarkan dari al-Qur'an dan prinsip-prinsip dasar lainnya.

---

[43]Ibid., x.

[44]Ibid., 101.

[45]Rahman memberikan alasan bahwa perkembangan ini terjadi karena kebutuhan suatu logika batin dari sejarah keagamaan Islam. Oleh karena itu, tidak mengingkari adanya pengaruh asing yang masuk, seperti masuknya kebijakan tertentu dari hukum Romawi. Meskipun secara esensial asal usul dan sifat struktural dari metodologi Islam harus dijelaskan dengan dasar internal Islam sendiri. Baca Fazlur Rahman, *Islam,*ter. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 144.

[46]Lihat dalam Woodward, *Islam Jawa,* 92.

Menurut Marshall Hodgson, Geertz mempunyai cara pandang berbeda,[47] di mana ia selalu menggemakan pemakaian istilah "puritanis" untuk merujuk kepada madhhab pemikiran Islam modern tertentu.[48] Dalam salah satu bagian tulisannya, Hodgson menambahkan bahwa sedikit sekali adanya unsur Hindu masa lalu yang ada dalam Islam bahkan dalam masyarakat pedalaman Jawa sekalipun.[49] Perbedaan cara pandang ini semakin jelas, ketika Geertz menjelaskan mengenai ciri-ciri umum Islam. Geertz selalu menelusuri sejarah syari'ah dan kurang memperhatikan pentingnya peran sufisme dalam penyebaran Islam di Jawa seperti dalam cerita Sunan Kalijaga,[50] seorang anggota walisongo di Jawa yang dikenal sangat akomodatif menggunakan muatan lokal.

Perbedaan cara pandang Geertz yang mendapat komentar dari Hodgson ini pernah dikutip oleh Bambang Pranowo dalam pidato pengukuhan guru besarnya, yaitu: "Geertz pernah mencatat serangkaian fenomena panjang yang sebenarnya merupakan universal dalam Islam dan bahkan dalam al-Qur'an sendiri, tetapi ia telah mengidentifikasikan hal itu sebagai sesuatu yang bukan Islam".[51]

Penelitian lain tentang hubungan Islam dengan tradisi lokal juga datang dari Muhaimin, di mana ia juga melakukan kritik terhadap cara pandang Geertz tentang Islam Jawa.[52] Menurutnya, tulisan Geertz, *The Religion of Java*, di samping mengasikkan juga sangat mengecewakan.

---

[47]Periksa Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan: Refleksi Sosiologis Atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965," *makalah* pada Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah,Jakarta, 2001: 6.

[48]Pemahaman Geertz tentang Islam tampak dipengaruhi oleh alur pemikiran modern yang tidak hanya menggemakan pentingnya penolakan terhadap masuknya unsur-unsur asing dalam Islam, tetapi juga pentingnya kembali kepada ajaran Islam yang asli (Qur'an-Hadith). Lihat Geertz, *Abangan, Santri*, 166.

[49]Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*.Vol II (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 551.

[50]Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, 32.

[51]Pranowo, *Runtuhnya Dikotomi*, 7.

[52]Lihat Muhaimin, *Islam dalam Bingkai*, 15.

Geertz terlalu percaya diri dalam menilai bahwa bermacam-macam unsur tradisi orang Jawa adalah milik agama tertentu, seperti Hindu, Budha dan Animisme, tanpa standar yang jelas dan pasti atas penilaian itu. Dalam karya panjang Geertz, tidak saja ada kalimat dalam kitab Hindu dan Budha seperti Veda dan Trevada yang diambil, tetapi Geertz juga mengambil begitu saja tentang "Ramayana" dan "Mahabarata". Padahal, semua orang tahu bahwa epik tersebut bukanlah komponen religius Hindu ataupun Budha. Meski epik ini dituturkan dalam tradisi wayang bagi orang Jawa, tetapi tradisi wayang mengambil lebih banyak hal selain epik ini sebagai temanya. Lagi pula, wayang dalam tradisi orang Jawa hanya merupakan seni yang bersifat pertunjukkan dan bukan merupakan ritual agama.[53]

Pada bagian lain tulisannya, Muhaimin juga sangat skeptis terhadap konsep sinkretisme yang dikatakan Geertz tentang agama orang Jawa. Dengan bekal skeptis ini, Muhaimin menggunakan pendekatan alternatif agar dapat memahami kehidupan sosio-religius orang Jawa secara lebih baik. Perhatian utama penelitian Muhaimin diarahkan pada pengaruh beberapa tradisi keraton Cirebon yang dijadikan sebagai model bagi pelaksanaan bermacam-macam pesta, termasuk beberapa tradisi orang desa. Ia meneliti peran keraton dalam karya sastra setempat dan dalam *Babad*, yang ternyata keraton mempunyai posisi sebagai sumber utama persepsi atau pengetahuan orang Jawa tentang sejarah, mitos, tata krama dan adat istiadat. Selain itu, perbedaan kraton-pesantren dimasukkannya dalam kategori orientasi institusional dan politik, bukan dalam masalah-masalah yang menyangkut ortodoksi Islam.[54]

Peneliti lain yang juga mengkritik pandangan Geertz adalah Robert W. Hefner. Ritual masyarakat Tengger menurut Hefner tidak lagi mewakili golongan tertentu dari masyarakatnya. Ambiguitas dan multivokalitas ritual dalam masyarakat Tengger dieksploitasi untuk memungkinkan bagi orang-orang yang berbeda latar kultur dan orientasi

---

[53]Ibid.

[54]Ibid., 26.

agar dapat hadir bersama-sama. Bagian terpenting dari berbagai penyelenggaraan ritual masyarakat Tengger adalah tidak terjadinya dekoding bagi masyarakatnya. Kebudayaan regional (yang masih diakui sebagai Jawa) tumbuh subur tanpa rintangan menurut model superiornya; dan tidak ada lagi perbedaan,[55] yang menghubungkan antara kalangan petani dengan kalangan yang tinggal di istana. Dalam ruang lingkup keagamaan, kompromi antara Islam dengan tradisi merupakan masalah solusi lokal.

Dengan demikian, kompromi antara Islam dengan tradisi dapat diketahui dari pelaksanaan beberapa ritualnya. Meskipun masyarakat Tengger secara kultur menganut agama Hindu, tetapi sumber-sumber tradisi yang berkembang di sana ternyata masih dapat dicari asal-usulnya. Terdapat hubungan antara tradisi masyarakat lokal dengan tradisi besar Islam. Sebagai akibatnya, organisasi ritual di Tengger menyangga dari banyak anggapan populer, memelihara perbedaan-perbedaan secara setara dalam simbolisme ritual, yang masing-masing secara internal konsisten dan dimantapkan dalam kepentingan pribadinya sendiri.[56] Sebagian signifikansi ritual tergantung pada apa dan bagaimana pesertanya menggunakan konsep-konsep kunci yang sebagian berasal dari Islam.

Penelitian lain yang membahas hubungan Islam dengan tradisi lokal juga datang dari Mitsuo Nakamura. Seperti halnya Suparlan, antropolog berkebangsaan Jepang ini melakukan kritik terhadap teori trikotomi Geertz dengan argumen bahwa penggunaan istilah *abangan, santri,* dan *priyayi* dalam masyarakat Jawa kuranglah tepat karena ketiga kategori tersebut tidak bersumber dari satu sistem klasifikasi yang sama.[57] *Abangan-santri* adalah satu sistem klasifikasi yang didasarkan

---

[55]Lihat Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princenton: Princenton University Press, 1985), 39.
[56]Ibid., 186.
[57]Lihat Mitsuo Nakamura, dalam *The Cresent Arises Over The Banyan Tree* (Yogyakarta: Gajah mada University of Press, 1993), 12-13.

menurut tingkat ketaatan mereka dalam menjalankan syari'at agama Islam, sedang *priyayi* adalah sebuah penggolongan sosial. Dalam kenyataannya, teori trikotomi itu tidak berlaku lagi secara absolut.

Pada bagian tulisannya, Nakamura sebagaimana dikutip Pranowo mengatakan bahwa Geertz telah tersesat oleh fokus antropologi konvesional yang lebih memusatkan pada "*little tradition*" (tradisi kecil) daripada "*great tradition*" (tradisi besar).[58] Sepanjang berkaitan dengan peradaban dan masyarakat Islam, perbedaan tajam antara kedua hal itu cenderung memaksakan lahirnya pembatasan intelektual karena dengan pembagian tersebut akan mengantarkan pada sebuah asumsi tentang adanya pembagian tugas yang sudah jelas sehingga para pengamat dituntut hanya menfokuskan diri pada studi tentang tradisi kecil saja dengan membebaskan diri untuk mempelajari tradisi besar dalam Islam seperti al-Qur'an, al-Hadith dan sumber-sumber tertulis lainnya. Padahal, dalam kenyataannya sumber-sumber tersebut juga dipelajari secara aktif dan sangat sering dijadikan sebagai sumber normatif oleh umat Islam.[59]

Penelitian lain yang membahas tentang hubungan Islam dengan tradisi lokal juga datang dari Abdul Munir Mulkan.[60] Hasil penelitian yang

---

[58]Kedua konsep ini diperkenalkan oleh Robert Redfield yang kemudian banyak dipergunakan untuk mengkaji masyarakat beragama di berbagai negara di Afrika, Asia dan Amerika Latin, di mana Geertz juga banyak dipengaruhi oleh pandangan Redfield ini. Kedua konsep ini menggambarkan bahwa dalam sebuah peradaban terdapat dua macam tradisi yang dapat dikategorikan sebagai *great tradition* dan *little tradition* . *Great tradition* adalah tradisi dari mereka yang suka berpikir dan dengan sendirinya mencakup orang sedikit (*the reflective few*). Adapun *little tradition* adalah tradisi dari sebagain besar masyarakat yang menerima begitu saja tradisi dari generasi sebelumnya tanpa memikirkan secara mendalam tradisi yang mereka miliki. Tradisi ulama, filosof dan kaum terpelajar adalah tradisi yang diterima, ditanamkan dan diwariskan dengan penuh kesadaran, sedangkan tradisi orang kebanyakan adalah tradisi yang diterima secara apa adanya (*taken for granted*) dan tidak pernah diteliti atau disaring pengembangannya. Lihat dalam Pranowo, "Pidato Pengukuhan Guru Besar",10-11.

[59]Ibid., 9.

[60]Abdul Munir Mulkan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000).

dilakukan Mulkan pada gerakan komunitas warga Muhammadiyah di Kecamatan Wuluhan Kabupaten Jember Jawa Timur, secara implisit juga mengkritik pandangan-pandangan Geertz terutama pada persoalan peta baku kategorisasi masyarakat petani yang dianggap Geertz lebih bercorak Animisme daripada Islam.

Menurut Mulkan, petani yang hidup di daerah pedesaan memang hidupnya lebih dekat kepada alam natural. Mereka banyak mempunyai pandangan bahwa Tuhan akan hadir dalam kehidupan mereka secara konkrit apabila pengalaman hidupnya berhubungan dengan alam natural. Tuhan dalam pandangan mereka adalah Tuhan yang fungsional dalam arti dapat memberikan bimbingan dan pembelaan ketika mereka sedang berhadapan dengan alam. Sesuai dengan formula ketuhanan yang demikian, maka mereka cenderung untuk merumuskan kembali konsep Tuhan rasional dalam doktrin Islam yang dikenal dalam dunia akademik dengan istilah "kepercayaan magis". Formula demikian itulah yang menjadikan masyarakat petani tidak akrab dengan syari'ah formal.

Pada tulisannya yang lain, Mulkan mengatakan bahwa meletakkan posisi masyarakat petani dalam peta baku yang standar—seperti dalam teori trikotomi Geertz—adalah sama halnya dengan mengingkari realitas sosial yang sebenarnya terus mengalami perubahan. Dalam kenyataannya, sketsa bentuk-bentuk dinamis kehidupan petani dapat dilihat dalam hubungan dialektik ajaran Islam formal dalam praktik keagamaan yang bersifat lokal.[61] Fenomena seperti ini tidak bisa dikategorikan dalam peta baku teori sebagaimana dikemukakan Geertz. Mulkan lebih cenderung melihat gejala itu dengan istilah neo-sufisme. Format ini menurutnya merupakan jalan baru bagi Islam versi petani yang hidup di pedesaan setelah mereka mengalami pergeseran-pergeseran.[62]

---

[61]Periksa Abdul Munir Mulkan, "Etika Kerja dalam Teologi Petani," dalam *Dialog: Jurnal Penelitian dan Informasi Keagamaan.* No. 52 Th. XXIII. Desember 2000.
[62]Lihat juga tulisan Abdul Munir Mulkan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2002), 42.

Penelitian lain yang membahas tentang hubungan Islam dengan budaya lokal juga datang dari Niels Mulder.[63] Dalam tulisan yang menggunakan cara pandang lokalisasi untuk menolak konsep sinkretisasi, Mulder mengatakan bahwa agama di Asia Tenggara adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi. Pandangan seperti ini ingin melihat adanya pengaruh kekuatan budaya lokal terhadap agama-agama yang datang kepadanya. Agama asinglah yang kemudian menyerap tradisi atau budaya lokal dan bukan sebaliknya budaya lokal atau agama lokal yang menyerap agama asing.

Dalam contoh agama Islam di Indonesia, Mulder melihat bahwa agama Islamlah yang kemudian menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal sehingga yang terjadi adalah proses menarik ajaran lokal ke dalam agama-agama besar lainnya. Di dalam proses lokalisasi ini, unsur keyakinan asing haruslah menemukan lahannya dalam kebudayaan lokal dan unsur asing tersebut dapat dicangkokkan. Tanpa adanya unsur lama yang serasi dengan keyakinan asing tersebut, maka keyakinan lama tidak akan dapat meresap sedemikian jauh ke dalam tradisi keagamaan tersebut. Oleh karena itu, Islam di Jawa pada hakekatnya adalah Islam yang telah menyerap tradisi lokal sehingga meskipun kulitnya Islam, tetapi di dalamnya adalah tradisi lokal.

Penelitian lain yang membahas tentang hubungan Islam dengan tradisi lokal juga datang dari Andrew Beatty. Dalam deskripsinya tentang *slametan*, Beatty menemukan suatu realitas yang di dalamnya terdapat berbagai macam latar belakang penggolongan sosio-kultural dan ideologi yang berbeda. Mereka ini ternyata bisa bersatu dalam satu tradisi ritual yang disebut *slametan*.[64] *Slametan* yang diteliti oleh Beatty di daerah

---

[63]Lihat Niels Mulder, *Agama Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya*, ter. Satrio Widiatmoko (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

[64]Secara umum *slametan* adalah menciptakan keadaan sejahtera, aman, bebas dari gangguan mahluk halus.Lihat dalam Andrew Beatty *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, ter. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Raja Grafindo Persada,1999), 43.

Banyuwangi, merupakan interkoreksi antara sinkretisme sebagai proses sosial, multivokal ritual dan hubungan antara Islam dengan tradisi lokal. Gambaran sikretisme dapat dilihat dari perpaduan antara Adam dan Hawa (tradisi Islam) dengan Wishnu (tradisi Hindu).[65]

Beatty juga mengkritik pandangan Geertz yang memberi kesan bahwa varian-varian agama yang dibuatnya menghuni dunia berbeda dan setiap varian konsisten dengan identitas mereka. Menurut Beatty, banyak pedesaan Jawa yang dihuni oleh komunitas yang heterogin dan banyak individu dalam komunitas tersebut yang tidak jelas posisinya: santri atau abangan, tetapi ada tempat di antaranya. Di daerah tengah-tengah inilah santri hidup berdampingan dengan abangan. Suatu tempat yang penuh kompromi, tidak konsisiten dan ambivalen yang tidak dapat ditangkap oleh posisi kategori santri *versus* abangan.[66]

Penelitian lain yang membahas tentang hubungan Islam dengan tradisi lokal juga datang dari Erni Budiwanti.[67] Budiwanti lebih banyak mengacu pada distingsi dari Max Weber, Robert N. Bellah dan Geertz, di mana ketiganya menempatkan agama samawi lebih unggul daripada agama tradisional dalam rasionalitas dan kualitas transendentalnya. Rasionalitas dari agama samawi dilengkapi dengan formula untuk merumuskan respon-respon komprehensif terhadap tantangan etis, emosional dan intelektual bagi peganutnya daripada agama tradisional, seperti yang dianut oleh orang Sasak.

Menurut Budiwanti, ciri agama samawi melekat pada Islam *Waktu Lima* karena praktik dan doktrinnya sesuai dengan Islam Ideal. Adapun ciri yang melekat pada Islam *Wetu Telu* merupakan campuran antara kepercayaan Animisme, Hindu dan Islam.[68] Sinkretisme Islam

---

[65]Ibid., 53-54.

[66]Ibid., 161-162.

[67]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

[68]Menurut penjelasan pemangku adat yang disarikan Budiwanti, makna *Wetu Telu* mengandung konsep kosmologi. *Wetu* sering dikacaukan dengan waktu. *Wetu* berasal dari kata *metu*, yang berarti muncul atau datang dari, sedang *Telu* artinya tiga. Secara simbolis hal ini mengungkapkan bahwa semua mahluk hidup muncul (*metu*) melalui tiga

Wetu Telu ini menjadi sasaran dakwah bagi kalangan Islam *Waktu Lima*—yang banyak mendapat sokongan dari pihak pemerintah—karena Islam *Wetu Telu* dianggap tidak sempurna lagi dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam Ideal.

Meskipun demikian, Budiwanti tetap mengatakan bahwa pembagian antara agama tradisional dengan agama samawi bukan merupakan sesuatu yang terpisah antara satu sama lainnya. Kedua kategori tersebut bisa saling tumpang tindih, di mana sebuah kategori memiliki karakteristik-karakteristik tertentu yang juga dijumpai pada kategori lain dan demikian pula sebaliknya. Dengan kata lain, agama tradisional memuat nilai-nilai, konsep, pandangan, praktik-praktik tertentu yang hingga batas-batas tertentu juga bisa ditemukan dalam agama samawi. Demikian pula dengan agama samawi. Dalam agama samawi bisa pula ditemukan sesuatu yang ternyata jauh lebih parokial.[69]

Penelitian yang juga membahas tentang hubungan Islam dengan tradisi lokal juga pernah dilakukan oleh Nur Syam pada masyarakat nelayan di pesisir utara Jawa.[70] Ia membagi penelitian-penelitian terdahulu tentang corak hubungan antara Islam dengan budaya lokal dalam dua kategori, yaitu penelitian yang menghasilkan corak Islam sinkretik dan Islam akulturatif. Corak pertama mengasumsikan Islam sebagai agama yang tidak mampu menyentuh kedalaman budaya lokal sedang corak kedua memandang Islam sebagai agama yang mampu beradaptasi dengan budaya lokal. Penelitian ini mengkritik konsep sinkretisme Geertz yang dianggap mengabaikan adanya dialog antara

---

macam sistem reproduksi: (1) melahirkan (*menganak*), seperti manusia dan mamalian; (2) bertelur (*menteluk*), seperti burung; dan (3) berkembang biak dari benih dan buah (*mentiuk*), seperti biji-bijian, sayuran, buah-buahan, pepohonan dan tetumbuhan lainnya. Bahasan tentang konsep kosmologis dan ritual *Wetu Telu* dapat dilihat dalam Budiwanti, Ibid.,,137-195.

[69]Ibid., 29.

[70]Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur)," (Disertasi Doktor, Unair, Surabaya, 2003).

Islam dengan budaya lokal.[71] Penelitian Nur Syam menghasilkan sebuah konsep baru yang disebutnya dengan istilah Islam kolaboratif, yaitu: realitas keberagamaan yang mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan ajaran Islam melalui proses transformasi secara terus-menerus.

Meskipun penelitian-penelitian di atas telah membahas tentang hubungan antara Islam dengan tradisi lokal, tetapi perbedaan antara penelitian yang satu dengan lainnya dapat ditemukan. Selain berbeda dalam penggunakan perspektif teori, perbedaan juga dapat ditemukan pada setting sosial dan subyek yang diteliti, di mana hal ini mempunyai konsekuensi pula pada perbedaan dunia sosio-religio-kulturalnya. Penelitian yang dilakukan Woodward misalnya, penelitian ini menggunakan perspektif aksiomatika struktural,[72] untuk meneliti segi-segi yang hidup dalam komunitas keberagamaan di keraton Yogyakarta, Jawa Tengah, sebuah setting sosial yang mempresentasikan tradisi kaum *priyayi* di Jawa. Penelitian ini menghasilkan nuansa Islam Jawa yang khas, di mana Islam mampu melakukan penetrasi pada kedalaman budaya lokal pada taraf paling maju sekalipun karena Islam dan Jawa adalah dua hal yang tidak bertentangan.

Penelitian Woodward mempunyai kesamaan latar dengan penelitian Muhaimin, yaitu di keraton Cirebon Jawa Barat. Perbedaannya hanya terletak pada pendekatan penelitian, di mana Muhaimin menggunakan pendekatan alternatif.[73] Pendekatan alternatif ini menghasilkan praktik Islam yang bersifat lokal, sebagaimana Islam yang ada di tempat lain, yaitu Islam dalam bingkai budaya lokal atau dengan kata lain Islam yang mampu beradaptasi dengan budaya lokal. Demikian pula dengan penelitian yang dilakukan Heffner. Penelitian Hefner mengambil setting sosial komunitas masyarakat di pegunungan Tengger, Jawa Timur. Hefner meneliti komunitas masyarakat Tengger yang secara

---

[71]Ibid, 327.
[72]Woodward, *Islam Jawa*, 34.
[73]Muhaimin, *Islam dalam Bingkai*, 7

kultural beragama Hindu, tetapi ternyata di dalamnya terdapat tarik menarik antara Islam sebagai tradisi besar dengan masyarakat setempat sebagai tradisi lokal sehingga dapat dicari asal-usul tradisinya, yaitu dari Islam.

Selain berbagai perspektif yang menghasilkan corak Islam sebagaimana tersebut di atas, terdapat corak Islam lain. Misalnya penelitian Mulder memandang Islam sebagai keyakinan asing yang menyerap budaya lokal sehingga menghasilkan konsep tentang lokalisasi Islam, yaitu Islam sebagai budaya asing menyerap budaya lokal karena memperoleh lahannya yang subur dan tidak bertentangan sehingga menghasilkan apa yang dilihat dari luar sepertinya Islam, tetapi di dalamnya berisi keyakinan lokal.[74] Corak Islam sinkretis dalam penelitian Mulder ini mempunyai kesamaan dengan corak Islam yang dihasilkan dalam penelitian Budiwanti. Perbedaannya terletak pada perspektif yang digunakan oleh keduanya. Jika Mulder menggunakan peran lokal genius, maka Budiwanti menggunakan fungsionalisme yang melihat agama samawi lebih unggul daripada agama tradisional dalam rasionalitas dan kualitas transendentalnya.[75] Corak Islam dari kedua penelitian tersebut hampir sama seperti penelitian yang dilakukan dengan pendekatan polisemi dan multivokal oleh Beatty di Banyuwangi.[76] Melalui pendekatan ini, Beatty melihat gambaran bersatunya berbagai golongan sosio kultural dan ideologi dalam satu ritual *slametan*.

Di samping perbedaan dalam menggunakan perspektif maupun setting sosial dari subyek penelitian tersebut, terdapat alasan lain yang juga bersifat akademis. Dari sekian banyak penelitian di atas, kiranya belum ada penelitian yang mencoba memahami secara mendalam dinamika pola keberagamaan masyarakat santri tradisional karena alasan yang klise bahwa praktik-praktik ritual keberagamaan mereka tidak ditemukan dalam teks normatif, al-Qur'an dan al-Hadith. Kondisi ini

---

[74]Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari*, 3
[75]Budiwanti, *Islam Sasak*, 29.
[76]Beatty, *Variasi Agama*, 38.

disebabkan oleh kuatnya pengaruh dikotomi klasik pola budaya sebagaimana dikemukakan Geertz dalam mengkategorikan masyarakat Islam menjadi kategori modernis dan tradisionalis, di mana kategori yang terakhir lebih dikesankan kurang rasional dan juga tidak kreatif.

Dikotomi seperti itu bukan saja telah membuat kesan sangat menyederhanakan,[77] tetapi bertolak belakang dengan aspirasi Islam Nusantara yang dikenal toleran dengan budaya lokal. Praktik Islam yang diwarnai akulturasi dengan budaya lokal itu bukanlah tanpa alasan, sebab dalam sejarah Islam Nusantara, khususnya Jawa, para ulama mencoba mengadopsi budaya lokal secara selektif, di mana sistem sosial, kesenian dan pemerintahan yang sudah mapan tidak diubah, termasuk adat istiadat. Bahkan, banyak di antaranya dikembangkan dalam perspektif Islam. Hal itu pula yang memungkinkan mengapa pluralisme budaya di Nusantara dapat terjaga, meski Islam telah menyatukan wilayah ini secara agama. Di samping itu, secara normatif keragaman budaya masyarakat merupakan sebuah keniscayaan dalam sejarah kehidupan manusia. Keragaman selanjutnya akan melahirkan sinergi positif bagi kehidupan beragama.

Perspektif Teori: Konstruksi Sosial

Banyak studi yang sudah dilakukan untuk menjelaskan makna keberagamaan masyarakat Muslim baik yang dilakukan oleh pengkaji Islam Barat maupun sarjana Islam sendiri. Studi-studi itu tidak jarang yang terjebak kepada penggunaan paradigma ilmu sosial yang kurang relevan. Persoalan ini menjadi semakin rumit ketika terjadi tumpang tindih dalam membedakan data keagamaan yang bersifat normatif-teologis dengan data keagamaan yang bersifat historis-empiris. Oleh karena itu, sudah selayaknya studi agama yang dilakukan tersebut menggunakan seperangkat alat pemahaman yang bersifat komperehensif

---

[77]Periksa kritik Bachtiar yang ditujukan kepada Geertz dalam Parsudi Suparlan, " Kata Pengantar," dalam Geertz, *Abangan, Santri,* ix.

sebab data keagamaan yang bersifat normatif-teologis pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial, budaya dan politik.[78]

Persoalan epistimologis yang pernah mewarnai kegagalan studi agama tersebut dijelaskan oleh Dale Cannon. Ia mengatakan bahwa para pengkaji agama seringkali terjebak pada persoalan posisi mereka, dalam arti seorang pengkaji dari luar (*outsider*) atau pengkaji dari dalam (*insider*). Menurut Cannon, dengan memposisikan diri sebagai orang luar adalah sama halnya dengan mengkonfirmasikan adanya tugas intelektual dari seorang pengkaji agama atas dasar pandangan-pandangannya sendiri. Posisi inilah yang sengaja dihindari oleh Cannon dengan menawarkan sebuah pemikiran eklektif dalam studi agama yang lebih dikenal dengan istilah penyatuan antara pendekatan empatik dan pendekatan obyektif (*fusing empaty and objectivity*).[79]

Sikap empati ini juga disinggung oleh Charles J. Adams atas dasar pemaknaannya terhadap agama. Adams memandang agama sebagai sebuah pengalaman tentang realitas Tuhan dan kehendak-Nya oleh manusia yang diekspresikan dalam pikiran dan dikembangkan melalui praktik-praktik ritual dan bentuk-bentuk kehidupan sosial lainnya.[80] Adams mengkategorisasikan pengkaji agama menjadi dua, yaitu: pengkaji yang dilandasi oleh komitmen terhadap agama (*religion commitment*) dengan tujuan menarik orang lain untuk masuk ke dalam agama; dan pengkaji yang semata-mata dimotivasi oleh rasa keingintahuan terhadap agama (*intelectual curiosity*).[81] Kategori pertama menampilkan wajah agama yang bersifat idealis, normatif dan ahistoris, sedangkan kategori kedua menampilkan wajah agama secara obyektif dalam realitas empiris. Kompromi dari kedua kategori pendekatan ini adalah ketika seorang

---

[78]Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996). 4.
[79]Dale Cannon, *Six Ways of Being Religious: A Framework for Comperative Studies of Religion* (California: Wadsworth Publishing Company, 1996), 17.
[80]Charles J. Adams, *Islamic Religions Tradition* (New York: John Wiley & Son, t.t), 14.
[81]Ibid., 34.

pengkaji menampilkan agama sebagai sarana untuk mengajak orang lain, maka pada saat yang sama didorong pula oleh keingintahuannya sehingga tidak kehilangan daya obyektivitas dalam melihat sebuah realitas keberagamaan.

Berbagai studi agama yang lalu juga mendapatkan kritik dari Richard C. Martin. Menurut Martin, sebagai konsekuensi atas studi Islam dan tradisi agama non-Judeo-Kristiani, maka muncul dua sub pendekatan yang hingga saat ini terus membuka jalan konflik dan merusak materi pembahasan. Kedua sub bidang pendekatan ini masih dipenuhi oleh tujuan-tujuan polemik yang mensifatkan agama (baca; Islam) dengan pemahaman-pemahaman yang penuh dengan prasangka (*prejudice*) dan sangat merendahkan (*pejorative*). Sub bidang pendekatan pertama disebut dengan istilah *fideistic subjectivism* yang mempertahankan teologi sebagai pemahaman normatif atas agama-agama lain. Adapun sub bidang pendekatan kedua disebut *scientific objectivism* yang menekankan deskripsi analitik ilmiah terhadap agama-agama lain.[82] Perspektif ini dianggap sudah tidak relevan lagi dipergunakan memahami konstruk budaya masyarakat yang penuh dengan simbol-simbol, baik dari realitas mikro-subyektif dan dialektikanya dengan makro-obyektif.[83]

Oleh karena itu, menjadi satu hal yang niscaya apabila dalam sebuah disiplin ilmu—termasuk di dalamnya disiplin ilmu-ilmu keislaman—digunakan lebih dari satu paradigma.[84] Perbedaan paradigma

---

[82]Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, ter. Zakiyuddin Baidhawy (Yogyakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), 2.

[83]Diperlukan paradigma mikro dan makro untuk membongkar realitas simbolik. Lihat dalam Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi: Makna Agama di Tangan Elit Penguasa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 71.

[84]Paradigma menurut George Ritzer adalah pandangan yang paling mendasar dari seorang ilmuan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari oleh suatu cabang ilmu pengetahuan. Paradigma merupakan konsensus terluas yang terdapat dalam satu cabang ilmu pengetahuan yang membedakan komunitas ilmuan yang satu dengan komunitas yang lain. Lihat penjelasan ini dalam George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 8.

dalam disiplin ilmu ini dapat disebabkan oleh karena beberapa hal, antara lain karena perbedaan landasan filosofis yang digunakan para ilmuan. Sebagai konsekuensi logis dari perbedaan landasan filosofis itu, maka perspektif teori yang dibangun dan dikembangkan oleh masing-masing komunitas ilmuan juga mengalami perbedaan.

Penelitian ini akan menggunakan perspektif konstruksi sosial yang keberadaannya merupakan kelanjutan dari teori fenomenologi. Teori-teori yang termasuk dalam kategori fenomenologi lahir sebagai teori tandingan terhadap teori-teori yang berada dalam paradigma fakta sosial,[85] yang digagas oleh Emile Durkheim yang mempunyai asumsi bahwa fakta sosial adalah sesuatu harus dinyatakan sebagai apa yang berada di luar individu dan fakta sosial itu bersifat memaksa terhadap individu (*external and coercive*).[86]

Konstruksi kenyataan sosial (*social reality construction*) yang digagas Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dapat dipergunakan untuk menggambarkan proses, melalui tindakan dan interaksi sehingga orang menciptakan secara terus menerus suatu kenyataan yang dimilikinya bersama, yang dialaminya secara faktual obyektif dan penuh arti secara subyektif. Apapun yang mungkin dikatakan oleh ahli filsafat tentang kenyataan akhir, oleh para ahli filsafat yang bekerja dalam tradisi fenomenologi—seperti Berger dan Luckmann—menekankan bahwa semua pengetahuan kita mengenai fakta obyektif dalam dunia kenyataan telah ditentukan (*conditioned*) atau diwarnai oleh lingkungan sosial di mana pengetahuan itu diperoleh, ditransmisikan, atau dipelajari. Dengan kata lain, kita tidak dapat menangkap kenyataan, kecuali memperolehnya dalam kerangka proses sosial di mana kita terlibat.[87]

Proses-proses sosial ini sangat mempengaruhi bentuk pengetahuan mengenai kenyataan dan juga struktur kesadaran subyektif

---

[85]Landasan filosofis dari paradigma fakta sosial adalah filsafat positivistik.

[86]Ritzer, *Sosiologi Ilmu*, 102.

[87]Selanjutnya lihat Doyle Paul Johnson, *Sosiologi Klasik dan Modern.* Jilid I, ter. Robert M.Z. Lawang (Jakarta: Gramedia, 1986), 65-71.

kita. Para teoritis yang berorientasi pada fenomenologi mempunyai satu strategi dasar, yakni mengurungkan (menyembunyikan pendapat kita mengenai nilai kebenaran dari) pernyataan-pernyataan tentang kepercayaan atau pengetahuan yang dipergunakan untuk menggambarkan kenyataan dan memusatkan perhatian pada struktur kesadaran, khususnya bentuk-bentuk kesadaran intersubyektif (atau kesadaran bersama). Mungkin kita tidak dapat berpura-pura mengerti kenyataan seperti itu, tetapi kita dapat mempelajari kepercayaan-kepercayaan yang ada pada orang tentang kenyataan, dan kita dapat menghubungkan pengetahuan mereka dan kepercayaannya tentang pola-pola interaksi di mana mereka terlibat dan tipe masyarakat di mana mereka hidup. Para fenomenolog menekankan bahwa kita tidak dapat mengetahui kenyataan, kecuali melalui bentuk di mana kenyataan itu dinyatakan dalam kesadaran intersubyektif.[88]

Berger dan Luckmann sangat tertarik pada hubungan timbal balik antara masyarakat dan individu. Memahami hubungan dialektik bagi mereka akan dapat membantu melihat bagaimana masyarakat itu bersifat subyektif dan juga obyektif. Melalui aktivitas kreatifnya, manusia mengkonstruksi masyarakat dan berbagai aspek lainnya dari kenyataan sosial; kenyataan sosial yang diciptakan itu kemudian mengkonfrontasi individu sebagai kenyataan eksternal dan obyektif; individu lalu menginternalisasi kenyataan ini sedemikian rupa sehingga menjadi bagian dari kesadarannya. Artinya, individu menciptakan masyarakat, dan masyarakat pada gilirannya juga menciptakan individu. Berger dan Luckmann mengistilahkan eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi untuk menggambarkan hubungan dialektik tersebut. Eksternalisasi menunjuk pada kegiatan kreatif manusia; obyektivikasi menunjuk pada proses di mana hasil-hasil aktifitas kreatif tadi mengkonfrontasi individu sebagai kenyataan obyektif; dan internalisasi menunjuk pada proses di

[88]Lihat dalam George Ritzer, *Teori Sosiologi Post Modern*, ter. Muhammad Taufik (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 51.

mana kenyataan eksternal itu menjadi bagian dari kesadaran subyektif individu.

Dalam sejarah ilmu sosial, konstruksi sosial adalah teori yang berakar pada pemikiran Max Weber dengan berlandaskan pada fenomenologi yang diperkenalkan oleh Friederich Hegel, Edmund Husserl dan Alfred Schultz.[89] Melalui sentuhan Weber, fenomenologi menjadi teori sosial yang cukup andal digunakan untuk analisis fenomena sosial, melalui metode *interpretative-understanding* yang dalam istilah Weber disebut metode pemahaman (*verstehen*).[90] Di tangan Hegel, format teori fenomenologi sebelumnya masih dalam tahap prakonsepsi.[91] Esainya secara eksplisit mempersoalkan tentang eksistensi pikiran (*geits*) belum mempunyai bentuk. Karakteristik fenomenologi baru menampakkan bentuknya ketika diriles ulang oleh Husserl, yang secara umum bertujuan mencapai pengertian yang benar dan mendalam atau pengertian menangkap realitas menurut realitas itu sendiri.[92] Perspektif ini digunakan Husserl mengungkap esensi (*eidos*) dari fenomena kehidupan manusia.[93] Ada dua kata kunci (*key words*) yang diperkenalkan oleh Husserl, masing-masing adalah *epoche* (menangguhkan) dan *eidetisch* (esensi). Keduanya merupakan simpulan dari sebuah gagasan yang lebih luas yang dimaksudkan agar peneliti tidak tergesa-gesa dalam membuat kesimpulan.

Istilah fenomena dalam fenomenologi mempunyai dua makna, yaitu menunjuk kepada fenomena subyektif (aktivitas subyek) dan kepada fenomena obyektif, yakni sesuatu yang masuk ke dalam kesadaran

---

[89]Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran", 41.

[90]Ritzer, *Sosiologi Ilmu*, 46.

[91]Fenomenologi pertamakali diperkenalkan Hegel melalui karya *Phenomenology of Mind.* Lihat Paul Edward, *The Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 2 (New York: Mcmillan, 1967), 421. Lihat juga Harun Hadiwijoyo, *Sari Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), 60

[92]N. Driyarkara SJ, *Percikan Filsafat* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1978), 117.

[93]Clark Moustakas, *Phenomological Research Method* (London: Sage Publication, Inc, 1994), 25.

subyek dan menjadi obyek.[94] Ketika fenomena tampak di depan kesadaran subyek, maka terjadi aktivitas subyektif yang mengarah kepada fenomena tersebut. Aktivitas kesadaran subyektif ini adalah sensasi atau inner persepsi yang menangkap obyek yang tampak di depan subyek sesuai dengan obyek itu sendiri atau fenomena yang masih dalam bentuknya yang murni dan bukan merupakan tafsiran-tafsiran atasnya. Proses ini dalam fenomenologi Husserl disebut dengan istilah "*direction toward an object*" atau "*relation to a content*" (mengarah dan menuju kepada obyek) sehingga tidak ada jarak antara subyek dengan obyek.[95]

Dalam kerangka pemikiran seperti itulah, fenomenologi melakukan tiga tahap reduksi. Pertama, reduksi fenomenologis, yaitu subyek menyisihkan atau menunda menetapkan keputusan tentang fenomena yang sedang dikaji. Dalam reduksi ini seluruh konsepsi dan pemahaman (*world view*) subyek harus diletakkan dalam tanda kurung (*einklamers*). Kedua, reduksi eiditis, yaitu subyek kembali kepada apa yang benar-benar ada dan apa yang benar-benar tampak atau fenomena murni atau struktur dasar hakiki. Ketiga, reduksi transendental, yaitu subyek harus kembali kepada dirinya sendiri atau subyek menuju kesadaran diri sendiri (aku transendental). Ketiga reduksi ini akan mengantarkan subyek kepada yang substantif di mana terdapat kesesuaian antara makna dengan sesuatu yang tampak atau sesuatu yang diamati.[96]

Reduksi di atas terkait erat dengan makna fenomena dalam pandangan Husserl. Menurutnya, fenomena yang tampak sebenarnya merupakan refleksi realitas yang tidak berdiri sendiri, karena yang tampak dalam pandangan subyek adalah obyek yang penuh dengan makna transendental. Oleh karena itu, untuk bisa memahami makna realitas

---

[94]Lihat A. Khozin Affandi, *Filsafat Ilmu dan Beberapa Ajaran Pokok Fenomenologi* (Malang: Al-Farabi, 1997), 86.

[95]Lihat dan bandingkan dengan "Edmund Husserl dan Fenomenologi," dalam K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1990), 94-104

[96]Bagi Husserl pengetahuan sejati adalah kehadiran data dalam kesadaran budi, bukan rekayasa pikiran untuk membentuk teori. Periksa A. Sudjiarja, "Kata Pengantar," dalam Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Jakarta: Kanisius,1995), 6-7.

harus ditempuh dengan jalan menerobos masuk ke dalam fenomena yang menampakkan diri tersebut atau yang disebut dengan dunia *noumena*. Ia adalah pengalaman individu yang direfleksikan dalam bentuk fenomena atau tindakan yang penuh dengan makna.[97]

Fenomenologi Husserl yang bertolak dari fenomena transendental,[98] tersebut oleh Schultz disandingkan dengan konsep *verstehen* (pemahaman) dari Weber. Menurut Schultz, dunia sosial merupakan sesuatu yang intersubyektif dan pengalaman yang penuh makna (*meaningfull*).[99] Intersubyektivitas yang memungkinan pergaulan sosial itu terjadi, tergantung kepada pengetahuan tentang peranan masing-masing individu yang diperoleh melalui pengalaman pribadi. Menurut Weber, makna tindakan identik dengan motif untuk apa sebuah tindakan dilakukan. Dengan kata lain, untuk memahami tindakan individu, harus dilihat dari aspek motif apa yang mendasari lahirnya tindakan individu. Schultz kemudian menambahkannya dengan apa yang dinamakan motif asli yang mendasari tindakan yang dilakukan individu.[100]

Pandangan di atas berbeda dengan orientasi teori struktural fungsional yang masuk dalam lingkup paradigma fakta sosial dan selalu melebihkan peran struktur dalam mempengaruhi perilaku manusia.[101] Demikian pula dengan teori tindakan yang berada dalam paradigma definisi sosial, selalu melebihkan individu sebagai aktor yang mampu menentukan tindakan terlepas dari struktur di luarnya.[102] Manusia menurut paradigma definisi sosial memiliki kebebasan penuh dalam mengekspresikan dirinya tanpa terikat oleh struktur di mana ia berada.

---

[97]Lihat Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 233-234.

[98]Periksa "Edmund Husserl dan Fenomenologi" dalam Bertens, *Filsafat Barat*, 94-104.

[99]Ritzer, *Sosiologi Ilmu*, 69.

[100]Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994), 33.

[101]Dalam karyanya dikemukakan bahwa tindakan bunuh diri yang tampaknya bersifat pribadi, sebenarnya adalah respon terhadap kekuatan sosial. Emile Durkheim, *Suicide: A Studi In Society*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (New York: The Free Press, 1966), 16.

[102]Ritzer, *Sosiologi Ilmu*, 105.

Manusia dipandang mempunyai subyektivitasnya sendiri. Manusia adalah agen yang aktif bagi dirinya yang berarti ada arena subyektivitas pada individu ketika mengambil tindakan di dalam dunia sosial melalui kesadarannya.[103] Penganut paradigma definisi sosial ini tertarik kepada proses sosial yang mengalir dari pendefinisian sosial oleh individu sebagai aktor.

Sebagai derivasi pendekatan fenomenologi tersebut, lahir teori konstruksi sosial yang digagas oleh Berger dan Luckmann. Dalam usahanya memahami konstruksi sosial, Berger dan Luckmann melakukan, pertama: mendefinisikan tentang "kenyataan" dan "pengetahuan". Kenyataan sosial adalah sesuatu yang tersirat di dalam pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi bahasa, bekerjasama melalui bentuk-bentuk organisasi sosial dan sebagainya. Kenyataan sosial ini ditemukan di dalam pengalaman intersubyektif. Adapun pengetahuan tentang kenyataan sosial tersebut adalah berkaitan dengan penghayatan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya, meliputi aspek kognitif, psiko-motorik, emosional dan intuitif.

Kedua: untuk meneliti sesuatu yang intersubyektif tersebut, Berger menggunakan cara berpikir Durkheimian tentang obyektivitas dan Weberian tentang subyektivitas sekaligus. Jika Durkheim melihat keterpilahan antara obyektivitas dan subyektivitas dengan menempatkan obyektivitas di atas subyektivitas (masyarakat di atas individu) dan Weber menempatkan subyektivitas di atas obyektivitas (individu di atas masyarakat) yang masih mengakui keterpilahan keduanya, maka Berger melihat keduanya sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan secara kaku (*rigid*). Dengan kata lain, Berger ingin mengatakan adanya arena subyektivitas dan obyektivitas di dalam kehidupan manusia dan masyarakat yang dilihatnya secara utuh.[104]

---

[103]Waters, *Modern Sociological*, 11.

[104]Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ter. Hasan Basari (Jakarta:LP3ES, 1990), 28-65.

Masyarakat menurut Berger adalah kenyataan obyektif dan sekaligus merupakan kenyataan subyektif. Sebagai kenyataan obyektif, masyarakat sepertinya berada di luar diri manusia dan berhadap-hadapan dengannya, sedang sebagai kenyataan subyektif, individu berada di dalam masyarakat itu sebagai bagian yang tak terpisahkan. Dengan kata lain, individu sebagai pembentuk masyarakat dan masyarakat sebagai pembentuk individu. Kenyataan sosial ini dengan demikian merupakan sesuatu yang bersifat ganda dan bukan tunggal, yaitu kenyataan obyektif dan kenyataan subyektif. Kenyataan obyektif adalah kenyataan yang berada di luar diri manusia, sedang kenyataan subyektif adalah kenyataan yang berada di dalam diri manusia.[105]

Dengan menggunakan sentuhan dari konsep dialektika Hegel,[106] maka Berger menemukan hubungan antara yang obyektif dan subyektif ini dalam sebuah hubungan yang dikenal dengan istilah-istilah eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi. Eksternalisasi menurut Berger adalah penyesuaian diri oleh individu dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. Obyektivikasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan atau yang mengalami proses institusionalisasi. Adapun internalisasi adalah individu mengindentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya.[107]

Dialektika dari ketiga hal tersebut berjalan secara simultan, yang artinya ada proses menarik keluar (eksternalisasi) sehingga seakan-akan hal itu berada di luar (obyektivikasi) dan kemudian ada proses penarikan kembali ke dalam (internalisasi) sehingga sesuatu yang berada di luar tersebut seakan-akan juga merupakan sesuatu yang berada di dalam diri individu. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa masyarakat adalah produk individu sehingga ia menjadi kenyataan obyektif melalui proses

---

[105]Ibid., 66-255.

[106]Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran", 44.

[107]Lihat juga dalam Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1990), 4-5.

eksternalisasi dan individu juga merupakan produk masyarakat melalui proses internalisasi.[108]

Di dalam kehidupan ini ada aturan-aturan atau hukum-hukum yang menjadi pedoman bagi berbagai institusi sosial. Aturan-aturan ini sebenarnya adalah produk manusia untuk melestarikan keteraturan sosial sehingga meskipun aturan di dalam struktur sosial itu bersifat mengekang, tetapi tidak menutup kemungkinan adanya "pelanggaran" yang dilakukan individu. Pelanggaran dari aturan itu disebabkan oleh proses eksternalisasi yang berubah-ubah dari individu. Dengan kata lain, individu mempunyai ketidakmampuan untuk menyesuaikan diri dengan aturan-aturan yang sudah berlaku di masyarakat yang digunakan untuk melestarikan ketertiban sosial tersebut. Problem perubahan berada dalam proses eksternalisasi ini. Oleh karena itu, dalam masyarakat yang selalu mengedepankan "ketertiban sosial", individu berusaha sekuat mungkin untuk menyesuaikan diri dengan peranan-peranan sosial yang sudah dilembagakan di masyarakatnya. Perubahan tidak akan terjadi apabila ada rasa aman yang dialami individu ketika berhadapan dengan struktur obyektif. Rasa aman di sini bukan saja dalam arti aman secara materia, tetapi juga aman secara rohani.[109]

Masyarakat dalam pandangan Berger dan Luckmann adalah suatu yang obyektif, di mana di dalamnya terdapat proses pelembagaan yang dibangun atas kebiasaan (*habitualization*). Di dalamnya terdapat tindakan yang berulang-ulang sehingga terlihat dengan jelas pola-polanya dan terus direproduksi sebagai tindakan yang dipahaminya. Jika kebiasaan itu berlangsung secara terus-menerus, maka terjadi sebuah pengendapan dan apa yang disebut dengan tradisi. Di sini, keseluruhan pengalaman manusia tersimpan di dalam kesadaran, mengendap dan akhirnya dapat memahami diri dan tindakannya di dalam konteks dunia sosialnya melalui

[108]Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran", 45.

[109]Lihat Frans M. Parera, "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber," dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ter. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), xxii.

proses pentradisian tadi. Selanjutnya akan terjadi apa yang disebut transformasi pengalaman kepada generasi berikutnya. Untuk proses transformasi, instrumen penting adalah bahasa,[110] yang digunakan mengobyektivikasikan pengalaman-pengalaman tersebut kepada yang lain. Dalam proses ini terdapat peranan dalam tatanan kelembagaan, termasuk kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan transformasi pengalaman tersebut.

Selain itu, yang juga termasuk masyarakat sebagai kenyataan obyektif adalah legitimasi. Fungsi legitimasi adalah membuat obyektivikasi yang dilembagakan menjadi masuk akal secara subyektif. Dalam kehidupan masyarakat, ternyata agama juga dapat dijadikan sebagai legitimasi yang kuat melalui pemberian status ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkan lembaga tersebut dalam suatu kerangka acuan yang keramat dan kosmis. Sebuah kenyataan bahwa legitimasi kuno di dalam sejarah kehidupan umat manusia ialah tatanan kelembagaan yang mencerminkan atau mewujudkan struktur *ilahi* kosmos itu, yaitu konsepsi hubungan antara masyarakat dan kosmos sebagai hubungan antara yang mikrokosmos dan makrokosmos atau dalam istilah Berger disebut yang "ada di sini" selalu terkait dengan yang "ada di sana.[111]

Di samping sebagai kenyataan obyektif, masyarakat juga dapat dikatakan sebagai kenyataan subyektif atau realitas internal. Untuk menjadi realitas subyektif ini, diperlukan sosialisasi yang berfungsi untuk memelihara dan mentransformasikan kenyataan subyektif tersebut. Sosialisasi selalu berlangsung dalam konteks struktur sosial tertentu, tidak hanya isinya tetapi juga keberhasilannya. Dengan demikian, analisis sosial mikro atau sosiologi psikhologis dari fenomena-fenomena internalisasi

---

[110]Bagaimanapun terkucilnya bahasa dari pemikiran sosiologis, hampir tidak ada orang yang mengingkari bahwa bahasa adalah suatu produk manusia. Suatu bahasa adalah hasil dari sejarah yang panjang mengenai kecerdikan, imajinasi dan bahkan kedengkian manusia. Lihat Berger, *Langit Suci*, 15.
[111]Ibid., 41

harus selalu dilatarbelakangi dengan sesuatu pemahaman dari aspek sosial-makro tentang aspek-aspek strukturalnya. Perpaduan ini terjadi secara simultan dalam proses eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi.[112]

Dalam konteks realitas sosial, tiga momen tersebut berjalan secara simultan dan merupakan konstruksi sosial yang dapat dipergunakan untuk melihat bagaimana proses pelembagaan berbagai praktik ritual. Ritual yang dilakukan oleh masyarakat tertentu dengan demikian merupakan hasil dari konstruksi sosial masyarakat lokal dalam konteks sosio-religio-kultural sehingga jika terdapat diferesiasi dalam masyarakat, maka akan terdapat kemungkinan terjadinya variasi dalam melakukan praktik ritual. Kegiatan ini juga terus ditransformasikan melalui peranan individu dalam institusi sosial dan bahkan juga menggunakan interpretasi religius yang sangat bermakna. Hal itu akan memberikan tameng pamungkas kepada masyarakat dalam menghadapi kecemasan dan kekacauan.[113]

Tinjauan Beberapa Konsep

Penyebaran Islam di Jawa yang dirintis oleh walisongo dan dilanjutkan para ulama Demak, Mataram hingga Kartasura berkembang pesat karena berhasil mengintegrasikan diri dengan kebudayaan yang ada di sekelilingnya. Semua sistem pengetahuan dan kebudayaan diapresiasi secara setara, yang kemudian diolah menjadi kebudayaan baru yang relevan.[114] Meskipun proses tersebut akhirnya mengalami kemandekan

---

[112]Bandingkan dengan kajian yang dilakukan oleh Zainuddin Maliki yang menggunakan ranah mikro-makro atau subyektif-obyektif untuk menelusuri realitas yang berkaitan dengan konstruk keagamaan. Kajian ini menggunakan konstruktivisme Berger untuk membongkar dan memahami realitas mikro-subyektif dan dialektikanya dengan makro-obyektif. Lihat Maliki, *Agama Priyayi*,71.

[113]Berger, *Langit Suci*, 34.

[114]Lihat Abdul Rahman Haji Abdullah, "Pemikiran Islam Tradisional di Nusantara: Pertumbuhan dan Perkembangannya," dalam *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah Perkembangannya Hingga Abad ke-19* (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 102.

setelah terjadi hubungan antara Islam Jawa dengan pusatnya, Mekah, terutama setelah terjadi transportasi modern sejak masa awal datangnya Belanda. Masa-masa setelah itu ditandai oleh munculnya gerakan pemurnian Islam yang berusaha menolak warna lokal yang diinspirasi kaum Wahabi yang sangat gencar menolak apresiasi adat dan tradisi lokal.

Hanya komunitas Islam tradisional berbasis di pesantren yang bisa membendung arus puritanisasi itu. Pesantren dalam hal ini memposisikan sebagai cagar budaya yang mengembangkan tradisi sendiri, baik tradisi pemikiran keilmuan, berbahasa dan tata cara berpakaian. Dengan posisi demikian itu, maka pluralisme pemahaman Islam di Nusantara dapat dipertahankan, dan relasi Islam dengan komunitas lain (seperti komunitas adat dan agama-agama lain) dapat berlangsung di bawah prinsip toleransi yang dikembangkan kalangan Islam tradisional. Sikap toleransi itu melahirkan tradisi yang berisi unsur Islam.[115] Strategi ini dalam perkembangannya dianggap sangat akomodatif, merupakan kearifan para penyebar Islam dalam mensikapi proses akulturasi.

1. Islam Tradisional

Kata "tradisional" di belakang kata Islam berasal dari bahasa Inggris "*tradition*". Tradisi menurut Edward Shils mempunyai pengertian adanya kaitan antara masa yang telah lalu dengan masa sekarang. Pengertian ini menunjuk kepada sesuatu yang telah diwariskan dari masa lalu dan masih berfungsi hingga sekarang.[116] Menurut pendapat Shils, ketika membicarakan tradisi Islam, maka di dalamnya mengandung pengertian tentang serangkaian ajaran, kebiasaan, adat dan lain sebagainya yang lahir dan berkembang pada masa lalu, tetapi hingga sekarang masih berfungsi dalam kehidupan sosial karena adanya proses pewarisan dari generasi lalu kepada generasi sekarang. Adapun wujud tradisi dapat berupa keyakinan, lembaga dan obyek-obyek material lain

[115]Ibid., 101.

[116]Lihat penjelasan tentang pengertian ini dalam Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 12.

seperti teks-teks suci agama dan hasil-hasil interpretasi dari teks-teks agama tersebut.[117]

Mengingat kemampuan tradisi dalam memelihara kontinyuitasnya itu, maka sangat tidak tepat jika tradisi hanya semata-mata ditempatkan sebagai lawan dari modernisasi, sebagaimana diketahui ada sebagian orang yang cenderung meremehkan tradisi. Sikap demikian muncul sebagai kelanjutan dari cara pandang yang meletakkan tradisi dan modernitas dalam posisi dikotomis, yaitu di satu sisi modernitas mempunyai elemen rasionalitas dan kreatifitas sementara pada sisi lain apa yang dianggap tradisional identik dengan sesuatu yang dianggap menghambat perubahan. Padahal, dalam kehidupan modern ternyata ditemukan lembaga-lembaga tua yang aturan-aturannya berakar ke masa lalu. Oleh karena itu, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa tradisi tidak selalu sama di sepanjang masa dan tempat. Interpretasi teks keagamaan tidak luput dari modifikasi.

Dalam terminologi Arab, kata "tradisi" identik dengan kata "sunnah" yang menjadi istilah sangat populer mengacu kepada segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan, maupun ketetapan. Sebagian pakar ada yang menyamakan pengertian sunnah dengan hadith.[118] Dalam sejarah intelektual Islam, diketahui bahwa sejak masa sahabat dan tabi'in, hadith sudah dijadikan sebagai rujukan keagamaan. Upaya ini ditempuh karena pada saat itu sudah ada kalangan yang tidak menerima hadith sebagai sumber hukum Islam sehingga para pembela hadith sering disebut *ahl al-hadith*.[119]

---

[117]Ibid., 94.

[118]Tidak ada perbedaan berarti antara keduanya. Hadith adalah narasi dari ucapan, perbuatan dan ketetapan Rasulullah, sedang sunnah adalah kandungan dari apa yang dinarasikan.

[119]Paham mu'tazilah dan khawarij seringkali disebut sebagai paham yang bertentangan dengan *ahl al-hadith*. Kalangan Khawarij menolak hadith karena alasan banyak hadith yang saling kontradiksi sedangkan mu'tazilah menentang hadith sebagai sumber pokok ajaran Islam. Lihat dalam Toha Hamim, "Faham Ahlus Sunnah Waljamaah Proses

Atas dasar pemikiran itu, maka paham *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* tidak dapat dilepaskan dari kedudukan hadith sebagai dasar dari setiap diskursus keagamaan yang mereka lakukan. Berdasarkan itu pula, maka kalangan orientalis Barat memberi sebutan "Islam tradisional" kepada setiap orang yang berpegang teguh kepada sunnah Nabi. Bahkan, juga kepada mereka yang berpegang teguh kepada al-Qur'an. Sebutan Islam tradisional bagi orang yang berpegang teguh pada al-Qur'an ini ini didasarkan kepada pandangan bahwa sebenarnya al-Qur'an juga merupakan warisan ajaran dari Tuhan yang bersifat abadi, sedang sunnah merupakan warisan yang berasal dari Nabi.[120]

Dalam perkembangan berikutnya, konsep Islam tradisional tidak lagi hanya ditujukan kepada mereka yang berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-Sunnah saja, melainkan juga kepada mereka yang memegang teguh kepada produk-produk pemikiran (hasil ijtihad) para ulama yang telah dianggap unggul dalam berbagai bidang ilmu, seperti fiqih (hukum Islam), tafsir, teologi, tasawuf dan lain sebagainya.[121] Pemikiran ulama dalam berbagai bidang yang pada hakekatnya merupakan hasil pemahaman terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah tersebut dipegang teguh. Dalam posisi demikian, maka kalangan Islam tradisional tidak membedakan lagi antara ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dengan ajaran yang lahir dari pemahaman terhadap keduanya.

Konsep Islam tradisional kemudian menjadi konsep yang terus berkembang seiring dengan perkembangan waktu dan tempat. Di Indonesia, kajian mutakhir tentang ideologi gerakan Islam menempatkan Islam tradisional sebagai institusi Islam yang mempunyai keterikatan dengan model pemahaman keagamaan yang diperkuat oleh metode

---

Pembentukan dan Tantangannya," dalam *Kontroversi Aswaja.* ed. Imam Baehaki (Yogyakarta: LKiS, 2000), 150-1.

[120]Lihat Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafido Persada, 2001), 141.

[121]Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 1. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* (London: t.p, 1987), 13.

pengajaran madhab, yang menerima pengajaran dari ulama tentang masalah-masalah ritual keagamaan.[122] Wawasan keagamaan seperti itu memberi ruang-gerak bagi berkembangnya praktik *taqlid* di kalangan Islam, di mana dalam memahami dan mempraktikkan agama secara benar, seseorang harus mengikuti para pendahulu mereka, sebagaimana generasi yang dilahirkan pada periode sahabat (*tabi'in*) mengikuti para sahabat dan *tabi' al tabi'in* mengikuti para generasi sebelumnya, dan begitu seterusnya.[123]

Karakteristik keagamaan Islam tradisional dapat dilihat dari cara mereka merespon arus perubahan. Orientasi ideologi gerakan Islam tradisional ini banyak ditemukan pada massa di pedesaan lebih terkesan "konservatif" jika dibandingkan dengan orientasi ideologi gerakan Islam lainnya. Misalnya, dibandingkan dengan paham Islam reformis-modernis dan radikalis-puritanis yang sama-sama melihat Islam sebagai sesuatu yang relevan bagi semua lapangan kehidupan—yang pertama lebih sekuler dengan menerima ide dan metode yang berasal dari Barat, sedangkan yang kedua sama sekali menolak tendensi modern dan lebih memilih cara-cara penafsiran Islam sendiri. Kedua ideologi gerakan ini berbeda dengan apa yang ditunjukkan ideologi gerakan Islam tradisionalis yang menurut Achmad Jainuri lebih menolak model-model pembaratan dan cenderung memilih untuk mengintrodusir gagasan-gagasan tradisional.[124]

Islam tradisional yang sudah sejak awal tumbuh dan berkembang dengan subur di wilayah Nusantara,[125] juga mempunyai karakteristik lain, khususnya di dalam memandang tradisi. Islam tradisional mempunyai ciri akomodatif terhadap praktik-praktik tradisi masyarakat lokal karena pola inilah yang memberi sumbangan berarti bagi proses awal pengislaman

---

[122]Lihat Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 54.
[123]Ibid.,
[124]Ibid., 48-9.
[125]Abdul Rahman, *Pemikiran Islam di Nusantara*, 94.

yang berjalan relatif tanpa kekerasan. Pola yang dikembangkan ini mendapat inspirasi dari para penganjur Islam awal (walisongo) karena adanya kesesuaian dengan masyarakat yang sebagian besar berbasis massa sebagai petani yang hidup di wilayah-wilayah pedesaan hingga melahirkan tuduhan-tuduhan sebagai institusi Islam yang telah mengalami stagnasi.[126] Selain sangat menghargai berbagai warisan klasik yang terkristalisasi di dalam ajaran-ajaran madhhab, mereka juga menyikapi pembaharuan dengan tetap berupaya menyelaraskannya dengan tradisi dan warisan budaya yang berlaku pada masyarakat lokal.

Kalangan Islam tradisionalis seringkali menyebut diri mereka dengan sebutan Islam *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*. Mereka secara tegas membedakan dirinya dengan kalangan Islam rasionalis (lebih mengutamakan rasio daripada sunnah). Kalangan Islam tradisional mengikuti salah satu madhhab ortodok dan melakukan taklid, yaitu mengikuti ajaran-ajaran para peletak dasar hukum Islam dan para ulama besar lainnya, sebagaimana ditemukan dalam karya-karya klasik dalam kitab-kitab fikih yang standar.[127] Dengan demikian konsep taklid itu sangat terkait sekali dengan penghormatan besar terhadap para ulama, khususnya para ulama yang terkenal pada masa lalu.

Karakteristik lain juga misalnya terletak pada transmisi ajarannya. Transmisi ajaran Islam tradisional tidak dapat dilepaskan dari peran pesantren. Pesantren bagi kalangan Islam tradisional merupakan tempat bagi transmisi ajaran Islam melalui kajian kitab-kitab klasik.[128] Transmisi itu mempunyai karakteristik unik berupa pengkajian terhadap kitab-kitab

---

[126]Pendapat ini bertentangan dengan pernyataan Gibb yang berpandangan bahwa tidak ada aliran filsafat dan agama yang benar-benar mengalami kemandekan. Lihat H.A.R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (Illionis: The University of Chicago, 1947), 1-2.

[127]Lihat Martin Van Bruinessen, "*Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU*," dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdhatul Ulama-Negara* ed. Greg Fealy-Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997), 142.

[128]Lihat Sahal Mahfudz, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren: Tinjauan Historis," dalam Islamail SM dan Abdul Mukti Ali, *Pendidikan Islam, Demokrasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2000), 24.

klasik (baca; kitab kuning) yang ditulis selama berabad-abad tahun lamanya oleh para ulama.[129] Tidak jarang pula, pesantren yang dikenal sebagai institusi pendidikan Islam tradisional ini mempunyai nafas sufistik dan ubudiyah. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya kyai yang berafiliasi dengan lembaga-lembaga tarekat dan berusaha mengajarkan kepada para santrinya ibadah dan amalan-amalan sufistik.

Selain pesantren, tradisi masyarakat Islam tradisional lebih menempatkan kyai sebagai figur yang memegang peranan sentral, menentukan dan kharismatik. Sikap patuh kepada seorang kyai merupakan salah satu nilai yang terus ditanamkan di lingkungan mereka. Kepatuhan kepada kyai ini seringkali diperluas lagi hingga mencakup penghormatan-penghormatan kepada para kyai sebelumnya dan para ulama pengarang kitab-kitab klasik yang mereka pelajari di pesantren-pesantren pada umumnya. Bahkan, tradisi bagi santri tradisional di pesantren Jawa khususnya, makam kyai—atau lebih tepat disebut dengan arwah kyai—di samping dipercaya dapat memberi *barakah*, kehadirannya juga dipercaya dapat memberi legitimasi bagi para penerusnya.[130]

Model keberagamaan yang didukung oleh pemahaman agama yang ditransmisikan melalui pesantren dan peran kyai serta mempunyai karakter akomodatif tersebut, sangat memungkinkan bagi tertanamnya tradisi sehingga menjadikan kalangan santri tradisional lebih akrab bersentuhan dengan praktik-praktik ritual masyarakat lokal. Mereka bahkan memberikan ketahanan bagi berkembangnya tradisi dengan meghindari titik kelemahannya. Tindakan ini dilakukan atas dasar keyakinan bahwa tradisi memang tidak selamanya benar, tetapi tradisi harus diletakkan di atas nilai universal.[131] Orientasi semacam ini

---

[129]Kitab ini di Indonesia dikenal dengan istilah "Kitab Kuning," baca Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 17.

[130]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 23.

[131]Lihat Ali Yafie,"Diperlukan Reorientasi atas Tradisi," dalam *Ulumul Qur'an*. No. 3, Vol. III tahun 1992: 3.

menjadikan kalangan tradisional cenderung mengokohkan diri dalam institusi Islam yang memiliki variasi praktik lokal, seperti ritual lingkaran hidup, ritual selametan, ziarah kubur, muludan, tahlil dan lain sebagainya.[132]

Berdasar wawasan dan pola keberagamaan seperti itu, maka seringkali kalangan Islam tradisional mendapat serangan dari paham keagamaan Islam modernis yang secara umum diidentifikasikan sebagai gerakan yang menentang pemberlakuan madhhab dalam fiqih, membatalkan sufisme dalam wacana agama dan menolak ketergantungan pada teologi tertentu.[133] Tuduhan yang dilakukan paham Islam modernis kepada kalangan Islam tradisional sebagai kelompok penghambat kemajuan dan kemunduran umat misalnya juga dapat dilihat dari berbagai tema yang pernah diusung oleh gerakan-gerakan pembaharuan Islam, seperti isu tentang *tahayyul*, *bid'ah* dan *khurafat* terhadap praktik agama populer yang berkembang di kalangan Islam tradisional.[134]

Seringkali pula tradisi yang berkembang di kalangan santri tradisional oleh kalangan santri modernis dikatakan sebagai penyimpangan. Kritik keras terhadap amalan santri tradisional terutama pernah diarahkan kepada hubungan antara orang yang masih hidup dengan orang yang sudah meninggal dunia. Kalangan Islam modernis menyatakan bahwa kematian berarti merupakan akhir dari komunikasi antar manusia. Oleh karena itu, upaya untuk berhubungan dengan arwah orang yang sudah meninggal—dengan tujuan apapun—merupakan penyimpangan tauhid. Islam modernis secara tegas menolak kepercayaan kepada pertolongan arwah dan bentuk-bentuk kontak spiritual lainnya,

---

[132]Lihat Greg Fealy "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU," dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama dan Negara.* Ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1996), 7-8.

[133]Hampir seluruh pemikir modernis memiliki satu kesepakatan dalam memandang wawasan keberagamaan kalangan tradisionalis. Lihat Hamim, *Kontroversi Aswaja*, 155.

[134]Baca misalnya tulisan Toha Hamim, "Menyoal Tradisi Populer Keagamaan di Pesantren NU: Kontroversi Seputar Tradisi Membaca Kitab Mawlid," dalam *Islam & NU Di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya: Diantama, 2004), 183-206

seperti pemujaan terhadap para wali, para leluhur yang sudah meninggal dan praktik-praktik ritual lokal santri tradisional,[135] yang mengakomodir mistik lokal.

Khusus dalam menghadapi tuduhan dari kalangan Islam modernis tentang praktik-praktik mistik tersebut, maka kalangan santri tradisional mempunyai alasan tersendiri mengapa mereka melakukannya, yaitu meskipun praktik yang mereka lakukan banyak mengakomodir praktik lokal dan bahkan mistik Islam Jawa, tetapi seluruh persyaratan kesalehan normatif harus dipenuhi sebelum masuk jalan mistik. Mereka berkeyakinan bahwa kesalehan normatif adalah bentuk awal menuju jalan kehidupan mistik. Dengan kata lain, meski santri tradisional mempunyai keyakinan bahwa unsur batin dari kehidupan keagamaan lebih penting daripada bentuk lahir, tetapi kesalehan luar merupakan ekspresi iman batin dan cara bagaimana memperkokoh spiritualitas.[136]

Deskripsi di atas secara umum menggambarkan karakteristik keagamaan Islam tradisional yang dipandang oleh kalangan Islam modernis sebagai cara keberagamaan yang konservatif dan kurang rasional, seperti masalah pemahaman keagamaan yang diperkuat dengan metode pengajaran madhhab,[137] yang lebih mengakomodir praktik-pratik *taqlid* sebagai sebuah cara memahami dan melaksanakan agama.[138] Namun, di dalam menghadapi masalah-masalah seperti itu, kalangan santri tradisional mempunyai alasan tersendiri. Mereka menganggapnya

---

[135]Sikap kalangan modernis yang *text-oriented* dalam memahami sesuatu membuat mereka sangat selektif dalam menerima tradisi dan perayaan keagamaan yang hidup di masyarakat. Padahal tradisi-tradisi itu kadang hanya terbentuk karena kreativitas budaya, tanpa harus dilihat apakah ada landasan teksnya atau tidak. Lihat Hamim, *Kontroversi Aswaja*, 160.

[136]Woodward, *Islam Jawa*, 113.

[137]Lihat Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*.54.

[138]Kalangan modernis melihat madhab telah menghilangkan vitalitas Islam karena keberadaannya bukan saja dilihat sebagai produk ijtihad tetapi lebih kepada sumber taklid. Bahkan, dalam sikap yang lebih ekstrim, bermadhab dianggap sebagai perilaku yang diharamkan. Lihat Hamim, *Kontroversi Asawaja,* 155.

sebagai sesuatu yang dinamis, tanpa kehilangan "*point of reference*" ketika berhadapan dengan masalah-masalah kontemporer.[139] Model yang mereka kembangkan pada dasarnya sudah terformat sejak masa awal Islam. Keberadaannya pada masa sekarang hanya merupakan hasil interpretasi para ulama untuk menjawab persoalan-persoalan yang muncul pada kurun waktu dan tempat tertentu. Strategi ini ditempuh agar terjadi kesinambungan antara masa lalu dengan masa sekarang disebabkan karena perubahan-perubahan.[140]

Deskripsi di atas juga memberikan informasi bahwa Islam yang dipeluk masyarakat Indonesia mempunyai karakteristik berbeda. Paling tidak, terdapat gambaran tentang masyarakat Islam tradisional yang masih menjalankan aspek-aspek ritual yang kental dengan warna kebudayaan lokal dan pada sisi lain terdapat Islam modernis, pembaharu yang memiliki keterkaitan dengan gerakan modern Islam dari wilayah Timur-Tengah.[141] Meskipun institusi-institusi Islam tersebut merupakan kelompok sosial yang sukar didefinisikan, tetapi sebagai sebuah kategori konseptual, institusi-institusi tersebut dapat dilihat melalui orientasi keagamaan yang berbeda satu dengan lainnya, sebagaimana dijelaskan bahwa masing-masing mempunyai ritual dan tradisinya sendiri.[142]

Formulasi di atas juga menjelaskan bahwa perbedaan antara kelompok Islam modernis dan tradisionalis terletak pada operasionalisasi ajaran aswaja yang terperinci. Kalangan Islam modernis berpendapat bahwa untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam yang murni, umat Islam harus mendasarkannya kepada al-Qur'an dan al-Hadith. Sementara itu, kalangan Islam tradisionalis berpendapat bahwa kitab yang berisi ulasan dan tafsiran-tafsiran kandungan al-Qur'an-al-Hadith

---

[139]Lihat Zamakhsyari Dhofier, "Tradisi Pesantren: Suatu Studi tentang Peranan Kyai dalam Memelihara dan mengembangkan Ideologi Islam Tradisional," dalam *Prisma*, no. 2 Pepruari 1981, tahun X (Jakarta: LP3ES, 1981), 82.

[140]Lihat dalam Hamim, *Kontroversi Aswaja*, 150.

[141]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), 316.

[142]Terdapat pembagian secara dikotomi tradisionalis-modernis yang dikemukakan oleh para pengamat agama Islam di Inonesia. Lihat misalnya Geertz, *Abangan, Santri,* 202.

yang ditulis para Imam dan ulama terkenal yang mengikutinya dapat menjadi dasar pemahaman dan pengamalan ajaran Islam.[143]

Secara kelembagaan, karakteristik tradisional misalnya dipresentasikan oleh Nahdhatul Ulama (NU),[144] yang pandangan keagamaannya lebih toleran terhadap berbagai praktik dan tradisi lokal.[145] NU didirikan oleh sejumlah tokoh ulama tradisional sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktifitas kelompok reformis-modernis, Muhammadiyah.[146] Sebagai gerakan keagamaan, NU lebih bercorak fleksibel karena sejak awal berdirinya dikenal gigih melakukan upaya dialogis antara Islam dengan tradisi lokal melalui selogan "*al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdu bi al-jadid al-aslah*" (memelihara nilai-nilai terdahulu yang sudah baik, dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik).[147] Bahkan, dalam anggaran dasarnya secara eksplisit disebutkan tujuan NU mengembangkan ajaran *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* (aswaja) dengan tujuan untuk melindungi umat dari gagasan yang dikembangkan oleh kaum pembaru.[148]

Di tangan ulama NU, paham aswaja mendapat pengertian lebih sempit lagi. Dalam bidang fiqih mereka menganut empat madhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali; dalam bidang akidah mereka menganut madhab Asy'ariyah dan Maturidiyah; dan dalam bidang tasawuf mereka menganut madhab Junaid al-Baghdadi dan al-Ghazali.[149]

143Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 150-1.
144Noer, *Gerakan Modern*, 316.
145Lihat Fauzan Shaleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 140.
146Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, 17.
147Lihat Ishomuddin, "Proses Perubahan Sosial-Budaya Warga Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU): Studi Etnografi Pada Masyarakat Transisi di Desa Drajat dan Paciran Kabupaten Lamongan," (Disertasi Doktor, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2004).
148Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-reasi Kuasa*, 42.
149Lihat M. Ali Haidar, *Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994), 78.

Bidang fiqih yang menganut konsep empat imam madhab ini pada dasarnya memberikan keleluasaan menerapkan kebijakan jam'iyah NU dalam mengatasi masalah-masalah yang timbul, meskipun pada kenyataannya NU lebih banyak menggunakan madhab Syafi'i. Dasar pemikiran menggunakan salah satu dari imam madhab itu antara lain disebabkan oleh ketinggian bahasa al-Qur'an, terutama karena al-Qur'an sendiri merupakan undang-undang pokok yang masih bercabang dan sebagainya. Cara bermadhab sendiri menggunakan istilah memeriksa, menyelidiki, dan kemudian berpedoman kepada keterangan ulama *mujtahidin* yang telah terkodifikasi dalam kitab-kitab kuning. Ini bukan berarti menelan mentah-mentah pendapat para para ulama *mujtahidin* yang termaktub dalam kitab tersebut melainkan terlebih dahulu dikaji, diteliti bahkan mungkin dipertimbangkan dengan kondisi setempat.[150]

Di kalangan NU dikenal ada istilah *istinbat* (pengambilan hukum) yang dilakukan tidak secara langsung dari al-Qur'an dan al-Hadith (*ijtihad*), melainkan penggalian hukum dilakukan dengan menelaah secara dinamis pendapat-pendapat ahli fiqih terdahulu, dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya yang kemudian populer dengan istilah *bahth al-masail* (pembahasan berbagai masalah hukum). Produk hukum dari kegiatan ini disebut *ijma'* (konsesnsus ulama), merupakan sumber hukum ketiga setelah al-Qur'an dan al-Hadith. Oleh karena itu, perlu dikemukakan tiga hal dalam tradisi pemikiran di NU, yaitu *usul al-fiqh, fiqh dan al-qawaid al-fiqhiyyah. Usul al-fiqh* adalah metode mengukur derajat kebenaran *istinbat* dan bagaimana prosedur merumuskan hukum secara detail (*furu'*); *fiqh* adalah pengetahuan praksis hukum syari'ah yang dihasilkan dari dalil terperinci (*tafsili*); sedang *al-qawaid al-fiqhiyyah* adalah analisis induktif (*istiqra'*) dengan memperhatikan faktor kesamaan berbagai hukum . [151]

---

[150]Ibid., 8-9. Lihat Juga Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992), 26.
[151] Lihat Haidar, *Nahdhatul Ulama*, 9.

Pemahaman cara beragama seperti itu pada gilirannya melahirkan sikap-sikap yang menjadi ciri khas NU, yaitu *tawassut* dan *i'tidal*, sikap tengah (moderat) dengan menjunjung tinggi keharusan berlaku lurus di tengah kehidupan bersama; *tasamuh*, sikap toleransi terhadap perbedaan; *tawazun*, sikap seimbang dan tidak ekstrim; dan *amar ma'ruf nahi munkar*, menganjurkan kebaikan dan mencegah kejelekan.[152] Pandangan ini sejalan dengan kesimpulan bahwa aswaja adalah pendekatan multidimensional dari sebuah gugusan konfigurasi aspek fiqih, kalam dan tasawuf. Pendekatan ini tidak akan melahirkan pandangan hidup yang bercorak hitam putih. Artinya, di balik formalitas aturan seperti itu masih terdapat variasi dalam mengapresiasi paham yang ada di kalangan NU.[153]

Apresiasi paham yang bervariasi itu misalnya dilakukan terutama oleh pemikir muda NU yang banyak melakukan pembenahan internal, termasuk konsep aswaja yang selama ini dipahami secara sempit. Pembenahan konsep aswaja dilakukan karena pada awal berdirinya, NU tidak pernah merumuskannya secara eksklusif. Dalam *Qanun Asasi li Jam'iyyati Nahdhah al-Ulama'* K.H. Hasyim hanya menyebutkan keharusan bermadhab karena dapat mendatangkan *maslahah* (kebaikan) dan hidup tidak bermadhab melahirkan malapetaka.[154] Walaupun begitu bermadhab harus lebih dahulu dilakukan penelitian meliputi otensitasnya, validitas metodologinya dan kredibilitas tokohnya sebab dengan begitu tidak ada klaim kebenaran yang membabi buta atas sebuah paham. Aswaja menurut kalangan NU dengan demikian merupakan konsep terbuka yang

---

[152]Marijan, *Quo Vadis*, 26.

[153]Haidar, *Nahdhatul Ulama*, 78. Periksa Muhibbin Zuhri, "Perkembangan Pemahaman tentang Ahlussunah Waljamaah dalam NU," (Tesis Magister, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999).

[154]Lihat dalam Imdadun Rahmat , "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah NU," dalam Taswirul Afkar. Edisi No. 1 Tahun 1997.

terus-menerus dapat dikonstruk para pengikutnya sesuai perkembangan masa.[155]

Konstruksi-kontruksi tersebut bisa jadi melampaui diskursus-diskursus yang selama ini dipahami secara pasif sekaligus memaksa untuk berpikir lebih kreatif. Beberapa tokoh muda menyarankan agar taklid diartikan sebagai *manhaj* (metode), yang populer dengan istilah *manhaj al-fikr* (metode berpikir), yang memungkinkan untuk lebih fleksibel. Cara ini kemudian dapat diterima oleh para ulama pada Munas NU di lampung tahun 1992. Ada lima hal yang menonjol dalam model berfikir baru itu, yaitu: interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqih untuk mencari konteks baru; makna bermadhab berubah dari *qawli* ke *manhaji*; verifikasi mana ajaran pokok dan mana yang cabang; menghadirkan fiqih sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; dan pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah sosial dan budaya. [156]

2. Islam dan Tradisi Lokal

Sebagaimana seni dan sains—dalam pandangan positivistik—agama juga merupakan puncak dari sebuah ekspresi kebudayaan sehingga keduanya sering dikategorikan sebagai *civilization* (peradaban). Namun, bagi kalangan teolog, kebudayaan adalah perpanjangan dari perilaku agama atau paling tidak agama dan budaya masing-masing mempunyai basis ontologi yang berbeda, sekalipun keduanya tidak bisa dipisahkan. Agama bagaikan ruh yang datang dari langit, sedangkan budaya adalah jasad bumi yang siap menerima ruh agama sehingga pertemuan keduanya melahirkan peradaban yang unik. Roh tidak bisa beraktivitas sama sekali

---

[155]Lihat tulisan Zuhairi Misrawi, "Menyoal Tradisi untuk Liberasi Muktamar Pemikiran Islam di NU," dalam http://www.kompas.com/kompas-cetak/0309/26/opini/53602.htm.

[156]Lihat Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 100.

dalam pelataran sejarah tanpa jasad. Sebaliknya, jasad akan mati dan tidak sanggup menggapai makna ilahi tanpa ada ruh.[157]

Demikian pula, dialektika antara Islam dengan kebudayaan Jawa atau kebudayaaan lokal dipandang mempunyai keunikan tersendiri. Jauh sebelum Islam disebarluaskan di tanah Jawa, nenek moyang orang Jawa sudah hidup teratur dengan sistem religi Budha-Hindu, sebagai akar spiritualitas dan hukum adat sebagai pranata kehidupan sosial. Adanya warisan hukum adat menunjukkan adanya persekutuan desa yang teratur dan mungkin di bawah pemerintahan kepala adat desa, meskipun bentuknya sederhana. Religi animisme-dinamisme yang merupakan akar budaya Jawa ini cukup mengakar sehingga mempunyai kemampuan yang elastis. Keadaan ini memancing munculnya teori kekenyalan dan ketegaran kebudayaan asli di Jawa.

Religi animisme-dinamisme menumbuhkan golongan pawang yang berfungsi sebagai pendeta yang bisa berhubungan langsung dengan roh-roh dan menguasai kekuatan-kekuatan gaib. Religi animisme-dinamisme mengalami puncaknya dengan perkembangan ilmu perdukunan, ilmu klenik dan ilmu gaib dengan rumusan lafal-lafal yang dipercaya mempunyai daya magis. Warisan dari ilmu klenik, ilmu magis dan perdukunan ini masih tampak jelas dengan adanya buku *perimbon*, buku *mujarabat* dan lain-lain.

Selain religi animisme-dinamisme, terdapat bukti-bukti tentang adanya negara Hindu-Jawa yang tertulis dalam prasasti-prasasti. Kebudayaan intelektual Hindu telah mendominasi hampir seluruh bangsa di Asia Selatan dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan Jawa khususnya. Banyak raja di tanah Jawa yang berusaha meniru gaya hidup India. Namun, sebagian besar pengaruh Hindu hanya ada di kalangan istana, sedang di kalangan masyarakat petani yang hidup di pedesaan pengaruhnya hanya sedikit. Cara hidup masyarakat petani di pedesaan

---

[157]Komaruddin Hidayat, "Dialektika Agama dan Budaya," dalam *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal.* ed. M. Thoyibi et. al. (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), 7.

hampir tidak banyak berubah oleh pengaruh Hindu meskipun agama ini masuk ke Indonesia selama berabad-abad.[158]

Oleh karena orang Jawa aktif menyadap dan mengolah Hinduisme, maka unsur-unsur Hindu itu dipadukan dan dipahami dari sudut pandang Jawa untuk meningkatkan dan memperluas budaya Jawa menjadi Hindu-Kejawen. Hal ini bisa dilakukan karena Hinduisme seirama dengan kepercayaan asli animisme-dinamisme dan merupakan peningkatan dengan memperkenalkan alam kedewaan yang merupakan perpanjangan roh-roh dan daya gaib yang aktif dari animisme-dinamisme. Konsep sakti seirama dengan daya-daya magis. Hinduisme juga memberikan sastra keagamaan Mahabarata dan Ramayana dan bahkan lakon untuk mengembangkan tradisi wayang yang merupakan karya seni adiluhung masyarakat Jawa pada umumnya. Pengaruh Hindu pada akhirnya melahirkan dua lapis tradisi dalam budaya Jawa, yaitu tradisi besar yang berkembang di kalangan istana yang halus; dan tradisi kecil atau tradisi petani desa yang buta huruf dan terpusat pada religi animisme-dinamisme.

Bagaimanakah perjumpaan Islam dengan budaya lokal? Di Jawa penyebaran Islam harus berhadapan dengan dua jenis budaya Kejawen, yaitu lingkungan budaya istana (Majapahit) dan budaya pedesaan (*wong cilik*). Budaya istana lebih canggih melakukan pengolahan unsur-unsur Hinduisme sedangkan budaya pedesaan tetap hidup dalam kegelapan animisme-dinamisme, hanya lapisan kulit luarnya yang terpengaruh oleh Hindu. Dalam perjalanan sejarah, Islam tampaknya sangat sulit menembus kalangan istana. Islam sulit diterima di lingkungan budaya istana Jawa yang demikian canggih. Raja Majapahit sendiri dalam Babad Tanah Jawa diterangkan tidak mau masuk Islam. Dalam kondisi demikian, Islam banyak menekankan kegiatannya di lingkungan masyarakat kecil, terutama di daerah pedesaan dan pesisir. Di kedua

[158]Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), 38.

tempat ini, Islam diterima dengan baik sebagai peningkatan budaya intelektual.[159]

Dengan diterimanya Islam di wilayah pedesaan dan pesisir, maka berkembang tradisi besar baru, yaitu tradisi pesantren yang sebagian besar mengambil bentuk *halaqah*, seperti yang berlaku di Basrah dan Baghdad. Tradisi ini menjadi saingan bagi tradisi budaya intelektual di lingkungan istana Jawa. Persaingan dalam bidang sosial budaya antara Islam dan Kejawen yang bercorak Hindu ini selanjutnya melahirkan persaingan politik. Berdirinya Kerajaan Demak yang mengambil alih kekuasaan Majapahit menjadi simbol bagi kemenangan tradisi pesantren. Islam yang di bawah para sufi bisa diterima karena adanya keselarasan antara alam pikiran sufi dengan alam pikiran orang Jawa.[160]

Daerah pedesaan dan pesisir yang dulunya dihuni oleh masyarakat buta huruf berubah menjadi tradisi besar pesantren yang melahirkan masyarakat baru. Budaya intelektual pesantren ini bukan sekedar subkultur, tetapi menjadi tandingan bagi budaya intelektual yang berkembang di keraton Jawa. Perkembangan budaya intelektual pesantren ini akhirnya melahirkan kerajaan-kerajaan Jawa-Islam pesisir, seperti Demak, Banten, Madura, Cirebon dan lain sebagainya. Puncak perkembangan kerajaan Islam-Jawa pesisir itu adalah kebesaran Kerajaan Demak yang kemudian menjadi pewaris Kerajaan Majapahit setelah kerajaan ini runtuh pada tahun 1527 M.

Dalam perkembangan mutakhir (baca; masa reformasi), konstruksi keberagamaan yang dibangun di atas budaya pesantren tersebut tengah menghadapi gugatan, terutama setelah muncul fenomena radikalisme dalam beberapa tahun terakhir. Mainstream pemahaman keagamaan yang dianut mayoritas masyarakat Jawa ini dinilai bukan pemahaman yang benar karena berbeda dengan Islam ideal. Kekhasan ekspresi Islam lokal disebut sebagai satu "penyimpangan" yang jauh dari Islam otentik atau Islam murni. Otentisitas atau keaslian Islam ini hilang

---

[159]Baca Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Bandung: Teraju, 2003), 75.
[160]Ibid.,

karena telah tercampuri oleh unsur-unsur yang datang dari luar Islam. Islam lokal dikatakan telah kehilangan nilai keasliannya setelah melakukan akomodasi dan akulturasi dengan budaya setempat. Masuknya warna lokal ini dipandang telah melahirkan *bid'ah* dan *khurafat* karena itu harus ada upaya pemurnian Islam. Demikian pula, dengan masuknya gagasan-gagasan dari Barat modern, seperti masalah hak asasi manusia, kedaulatan rakyat, demokrasi dan *nation state* yang dianggap menggerogoti kemurnian Islam.

Gugatan-gugatan itu bukan saja muncul dalam bentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi fenomena terakhir menunjukkan bahwa gugatan itu sudah muncul dalam sebuah bentuk gerakan. Munculnya ormas Islam baru yang lengkap dengan gerakan massa seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Majlis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam dan Laskar Jihad menjadi tanda bahwa tantangan seperti itu benar-benar bermain pada level praksis.[161] Kelompok-kelompok itu telah menghadirkan sebuah alternatif nyata, warna keberagamaan yang lain. Keberagamaan yang mereka sebut "otentik" yang mestinya secara global harus dilakukan umat Islam secara universal.

Proyek otentifikasi dan universalisme Islam tersebut mengandaikan pandangan dunia (*world view*), Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, kekal dan tidak berubah. Karena itu, seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk kepada sendi-sendi dasar yang tertulis di dalam teks Kitab Suci dan yang pernah diajarkan oleh Nabi di Mekah dan Madinah, sebagai basis geografis lahirnya Islam. Paradigma pemikiran ini didasarkan pada realitas Islam sebagai agama yang lahir di Mekah dan Madinah pada masa Nabi, tanpa mengalami proses historisasi ajaran. Islam dipandang sebagai ajaran agama yang

---

[161]Baca Ulil Abshar Abdalla, "Kelompok Islam "Non-Mainstream" Harus Diperhitungkan,", *Kompas*, 12 Desember 2002.

selesai, tuntas dan paripurna di masa tersebut dan tidak diperkenankan mengalami modifikasi, kontekstualisasi atau perubahan-perubahan.[162]

Otensifikasi juga meniscayakan adanya ketundukan kepada al-Qur'an dan al-Hadith serta pengalaman masa lalu (*al-salaf al-salih*) dalam bentuknya yang tekstualis dalam lapangan sosial-politik. Oleh karena al-Qur'an dan al-Hadith transenden-nya tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia. Tindakan sosial-politik Nabi dan para sahabat dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru kapanpun dan di manapun. Keteladanan pada Nabi dan para sahabat tidak semata-mata dianggap sebuah nilai, tetapi juga bentuk-bentuk dan simbol-simbolnya. Jargon "Islam kaffah" dimaknai sebagai realisasi pengislaman terhadap seluruh sistem hidup, ekonomi, politik dan negara lengkap dengan simbolnya. Sikap ini pada akhirnya melahirkan "politik identitas" yang banyak bersumber dari konsep politik Mawdudian-Quthbian sebagai satu-satunya kebenaran yang harus diwujudkan secara universal.

Kutub penting dari gerakan ideologi puritan ini merambah Nusantara dan menuduh kalangan Islam lokal telah melakukan *bid'ah*. Hampir tidak dapat dipungkiri bahwa sedikit banyak eksistensinya telah merusak budaya masyarakat lokal yang secara turun temurun diwariskan nenek moyang sebagai identitas bangsa dan merombak pola pikir keberagamaan Islam lokal menjadi Islam universal dalam praktik ajaran. Proses ini pada gilirannya merambah ke arah kehidupan sosial-politik dengan ideologi gerakan politik identitas yang dapat mengikis ekspresi kehidupan sosial-politik Islam Indonesia yang dikenal toleran dan moderat.[163] Bentuk Islam yang tidak formalis dan lebih mengutamakan

---

[162]Perdebatan tentang masalah ini dapat dibaca, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Al-Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003, 9-32.

[163]Lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 155.

substansi, daripada sekedar simbol ini terganggu oleh kehendak "formalisasi syari'at Islam", yang dapat mengancam budaya pluralis.[164]

Dalam mata rantai seperti itu, perlu dipahami perlunya dialektika atau gagasan Islam lokal untuk mendapatkan karakter Islam sebagai sesuatu yang normatif dan praktik keberagamaan Islam yang kontekstual. Dalam Islam lokal akan tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Upaya ini ditempuh oleh karena formalisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya lain (baca; Arab) belum sepenuhnya cocok dengan kebutuhan masyarakat. Upaya-upaya ini tidak dimaksudkan untuk menghindari perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, tetapi justru menjaga agar tidak hilang. Inti dari proses ini adalah agar tidak terjadi polarisasi antara agama dan budaya.[165]

Pada tataran ini, Islamisasi sesungguhnya harus dipandang sebagai proses sejarah dan akulturasi di mana-mana, yang tidak pernah berakhir. Dalam kasus Jawa, Islamisasi bisa dikatakan memilih jalan dialogis dan relatif kompromistis. Interaksi Islam Jawa mencerminkan corak dari proses ini. Namun, jika proses dialogis ini mendapat perlawanan dari gerakan purifikasi Islam seperti tersebut di atas, maka tidak mengherankan apabila terjadi konflik yang menegangkan. Dalam sejarah, kasus bagaimana para penguasa Kerajaan Mataram memerangi ulama-ulama di daerah pesisir Utara,[166] dan pada tahun tujuhpuluhan ketika terjadi perlawanan politik yang sengit dari isu politik aliran patut menjadi pelajaran berharga. Semua itu cukup dapat menggambarkan

---

[164]Bandingkan dengan Ulil Abshar Abdalla, "Keragaman dalam Pandangan Islam," dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 115.

[165]Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 111.

[166]Peristiwa ditandai dengan pengejaran terhadap para santri pesisir oleh Sultan Amangkurat I yang menjadi awal pemisahan antara negara dan agama. Lihat dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 30.

bahwa sesungguhnya dalam kultur Jawa menuntut adanya sebuah suasana yang lebih dialogis.

Sebuah kenyataan sejarah bahwa masuknya Islam ke Indonesia (baca; Nusantara) lebih banyak mengandalkan jalur-jalur kultural daripada cara kekerasan. Dapat dibuktikan betapa banyak kajian yang memunculkan teori tentang mudahnya Islam diterima oleh masyarakat Indonesia.[167] Islam sebagai agama baru ternyata menyajikan pola kehidupan yang membolehkan ruang gerak lebih luas daripada tata cara yang dipakai secara ketat pada agama Hindu, di mana menurut ajaran Hindu seorang pedagang mempunyai posisi lebih rendah daripada para warga wangsa-wangsa yang lebih tinggi. Oleh karena itu, ketika para penguasa itu masuk Islam, maka para kawula juga banyak yang masuk Islam. Dengan kata lain, para penguasa pada saat itu juga turut serta dalam mempermudah proses penyebaran agama Islam di kalangan para kawula.[168]

Selain sudut pandang sosiologis, ciri tasawuf Islam selama masa peralihan agama juga turut dipertimbangkan dalam mempermudah penyebaran Islam. Tasawuf telah mengurangi keberatan orang Jawa terhadap pengislaman mereka. Mereka menerima agama Islam yang sebelumnya melalui Persia dan India yang memang bersifat tasawuf. Islam yang bercorak tasawuf ini menemukan tempat pertumbuhan yang subur di tanah Jawa. Tujuan terakhir usaha mencari ilmu di antara orang Jawa merupakan pengenalan terhadap ilmu-ilmu esoterik (rahasia), tanpa itu semua pengetahuan tentang agama terasa hambar tanpa rasa atau tanpa selera.[169] Sejarah mencatat bahwa orang Jawa memang lebih

---

[167]Lihat teori-teori kedatangan Islam di Nusantara dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 24-26.

[168]Clifford Geertz, *The Development of Javanese Economy: A Socio-Cultural Approach* (Cambridge, Massachusetts, 1956), 93.

[169]G.J.W. Drewes "Indonesia: Mysticism and Activism," Dalam G.e. von Grunenbaum *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 299-300.

berminat terhadap tasawuf Islam daripada teologi dan hukum Islam. Melalui pesantrennya, para wali mengajarkan kepada santri untuk menelaah ajaran dan tasawuf Islam.[170] Para wali ini bukan saja pembuka kurun baru dalam Islam di Jawa yang mengakhiri masa kerajaan Jawa-Hindu, tetapi juga menguasai masa berikutnya yang disebut sebagai zaman *kuwalen* (masa para wali).

Setelah Kerajaan Majapahit Jawa-Hindu pada seperempat abad kelimabelas terakhir banyak kehilangan kekuasaannya, maka sejumlah wali inilah yang menjadi tokoh politik yang berada di kota-kota pantai Utara Jawa, seperti Surabaya, Gresik, Tuban, Demak, Jepara dan Cirebon.[171] Para wali ini merupakan angkatan pertama para pemimpin religius politik Jawa Islam. Sebagian di antara mereka berkerabat dengan para bangsawan setempat melalui perkawinan. Tanpa bisa dibendung lagi, Islam telah merasuk ke pusat-pusat kekuasaan. Hal ini dapat dibuktikan dengan kedekatan sunan Ampel dengan raja Majapahit, Brawijaya. Selanjutnya, Islam merambah di Nusantara karena keberhasilan strategi dakwah yang selalu membuka ruang dialogis, forum pengajian, pagelaran seni dan sastra serta budaya lain yang jauh dari unsur paksaan. Strategi ini dalam perkembangan agama Islam dianggaap sangat akomodatif, merupakan kearifan para penyebar Islam dalam mensikapi proses akulturasi.

3. Makna Ritual

Para antropolog mempunyai pandangan berbeda dalam mendefinisikan ritual. Perbedaan-perbedaan tersebut dapat disebabkan oleh karena perbedaan mereka dalam menggunakan perspektif ketika mengkaji masyarakat. Ritual secara leksikal sebagaimana pendapat Funk dan Wagnalls yang dikutip oleh Muhaimin berarti bentuk atau metode tertentu dalam melakukan upacara keagamaan atau upacara penting, atau

---

[170]Ibid., 289.

[171]Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 58.

tata cara dan bentuk upacara.[172] Makna dasar seperti ini telah mengisyaratkan bahwa pada satu sisi aktivitas ritual sangat berbeda dengan aktivitas biasa, terlepas dari ada atau tidaknya nuansa keagamaan atau kekhidmatannya. Sementara pada sisi yang lain, aktivitas ritual berbeda dari aktivitas teknis dalam hal ada atau tidaknya sifat seremonial.

Antropolog seperti Victor Turner dalam penelitian yang difokuskan untuk mengkaji kehidupan masyarakat Ndembu di Zambia menggunakan istilah ritual untuk menyebut perilaku formal yang dilakukan pada kesempatan yang tidak digunakan untuk rutinitas teknologis. Istilah ini mengacu pada keyakinan terhadap kekuatan mistik (non-empiris). Ada dua kategori utama ritual masyarakat Ndembu. Kategori pertama adalah ritual krisis kehidupan yang secara spesifik dikaitkan dengan kematian dan pubertas. Adapun dua upacara inisiasi penting adalah ritual sunatan bagi anak laki-laki (*mukanda*) dan ritual pubertas bagi anak perempuan (*nkang'a*). Kategori kedua disebut ritual penderitaan (*ritual of affliction*). Ritual penderitaan ini dikaitkan dengan berbagai nasib buruk yang diakibatkan oleh gangguan-gangguan roh.[173]

Berkaitan dengan fungsi-fungsi sosial ritual, Turner menegaskan bahwa ritual adalah ekspresi dari gagalnya mekanisme sekuler dalam menyelesaikan konflik di dalam dan antar komunitas. Ritual yang dilakukan melalui asosiasi peribadatan yang berjalan terlepas dari ikatan kekeluargaan berhasil mengukuhkan hubungan-hubungan antara komunitas-komunitas desa. Di sini ritual menjadi mekanisme yang mampu menekan konflik dan berfungsi mengukuhkan kelompok. Dengan kata lain, ritual merupakan mekanisme primer untuk mencapai solidaritas. Kesatuan masyarakat yang telah diperoleh melalui ritual itu lebih bersifat moral daripada politik.[174]

Dalam pandangan Edmund Leach, ritual adalah setiap perilaku untuk mengungkapkan status pelakunya sebagai mahluk sosial dalam

---

[172]Lihat Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, 113.
[173]Periksa Morris, *Antropologi Agama*, 298.
[174]Ibid., 295.

sistem struktur di mana seseorang berada. Sebagian besar tindakan manusia menurut Leach berada dalam skala berkesinambungan. Di satu sisi, perilaku manusia dapat bersifat sepenuhnya duniawi, sepenuhnya fungsional, serta sangat teknis dan sederhana. Sementara di sisi lain, perilaku manusia dapat juga bersifat sepenuhnya sakral, sangat estetis, serta secara teknis non-fungsional dan kompleks. Bagi Leach, setiap aktivitas sosial berada di antara dua titik ekstrim ini dan seringkali terjadi tumpang tindih. Dengan kata lain, Leach berpandangan bahwa setiap perilaku manusia memiliki aspek ritual sekaligus aspek non-ritual.[175] Kadar dari aspek ritual maupun aspek non-ritual ini tergantung pada ekspresi yang diperlihatkan individu yang bersangkutan melalui tindakannya, baik dari nilai status dan simboliknya maupun dari tujuan atau kegunaan praktisnya.

Sementara menurut Elizabeth K. Nottingham yang mengutip pendapat Kingsley Davis mengartikan ritual (ibadat) sebagai bagian dari tingkah laku keagamaan yang aktif dan dapat diamati.[176] Ritual ini mencakup semua jenis tingkah laku seperti: memakai pakaian khusus, mengorbankan nyawa dan harta, mengucapkan ucapan-ucapan formal tertentu, bersemadi, menyanyi, menyanyikan lagu gereja, berdo'a (bersembayang), memuja, mengadakan pesta, berpuasa, menari, berteriak, mencuci dan membaca. Dari pengertian ini, sifat sakral pada ritual tidak tergantung pada ciri hakikinya, tetapi kepada sikap mental dan sikap-sikap emosional kelompok (masyarakat) terhadapnya dan kepada konteks sosio-kultural pada tempat dilaksanakannya ritual tersebut.

Dalam tulisan Nur Syam yang mengutip pendapat Winnick, ritual adalah salah satu aspek penting dari upacara. Ritual dalam hal ini adalah seperangkat tindakan, yang selalu melibatkan agama atau magi, yang dimantapkan melalui tradisi. Ritus tidak sama persis dengan sebuah pemujaan, karena ritus merupakan tindakan yang bersifat keseharian.

---

[175]Ibid., 115.

[176]Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, ter. Abdul Muis Naharong (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 16.

Ritus tersebut meliputi: ritus kelahiran, ritus ferlitilitas, ritus inisiasi, ritus kesehatan, ritus purifikasi dan ritus transisi. [177] Nur Syam juga mengutip pendapat Arnold Van Gennep tentang berbagai bentuk ritus, seperti upacara sekitar sampainya periode kelahiran, pubertas, perkawinan, kematian dan lain sebagainya.[178] Menurut Van Gennep sendiri, kehidupan individu dalam berbagai masyarakat adalah rangkaian berbagai era dengan era lainnya. Pada sebagian besar komunitas, peralihan primer atau apa yang disebut dengan krisis kehidupan—kelahiran, pubertas, perkawinan dan kematian—adalah fokus dari ritus-ritus yang rumit, di mana ritus-ritus itu merupakan aspek terpenting dari kehidupan sosio-kultural.

Van Gennep selanjutnya menyatakan bahwa seluruh ritual peralihan tersebut mengejawantah dalam suatu bentuk khas yang terdiri dari tiga fase ritual esensial. Pertama, ada ritus pemisahan (*rites of separation*), yaitu suatu fase *pre-liminal* yang diindikasikan misalnya oleh ritus pensucian, pencukuran rambut atau ritus pemotongan. Kedua, ada suatu periode *liminal*, yaitu ritus transisi di mana orang yang melakukan ritus secara simbolik diposisikan "di luar komunitas" dan seringkali harus mematuhi larangan-larangan tertentu. Selama periode ini aturan-aturan normal komunitas tersebut dapat dihentikan, di mana ritus dilihat sebagai suatu kematian simbolik yang membawa kepada kelahiran kembali yang baru. Ketiga, periode *post-liminal*, yaitu ritus inkorporasi yang menyempurnakan perpindahan kepada status-status baru. Fase ini kadang ditandai oleh dicabutnya larangan, dipakainya lencana baru dan diperolehnya makanan.[179] Berbagai fase ini menegaskan tentang adanya alam yang dibangun oleh periodesasi yang secara tidak langsung memiliki dampak bagi kehidupan manusia. Premis ini menggiring Van Gennep untuk menyatakan bahwa terdapat kesamaan yang luar biasa di antara

---

[177]Lihat Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran", 21.
[178]Ibid.
[179]Periksa Morris, *Antropologi Agama*, 307-8.

seluruh ritual yang melibatkan suatu peralihan dan bahwa ritus-ritus tersebut membentuk kelas ritual yang khas.

Dalam pandangan Dhavamony ritual dibedakannya menjadi empat macam, yaitu: 1) tindakan magi, yang dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya mistis, 2) tindakan religius, kultus leluhur, juga bekerja dengan cara ini, 3) ritual konstitutif yang mengungkapkan atau mengubah hubungan sosial dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, dengan cara ini upacara-upacara kehidupan menjadi khas, 4) ritual faktitif yang meningkatkan produktivitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan, atau dengan cara lain meningkatkan kesejahteraan materi suatu kelompok.[180]

Dari berbagai pendapat tersebut, sebagian penulis ada yang menyamakan "ritual" (dalam Islam) dengan "*ibadah*", dan "ibadah" dengan rukun Islam. Kata Arab "*ibadah*" secara harfiyah berarti menghambakan diri kepada Tuhan, mengacu kepada perintah menyembah kepada Tuhan jika dipakai sebagai istilah keagamaan. Artikulasi ini dapat ditemukan dalam pandangan Bousquet yang lebih berorientasi pada fiqih dalam mengartikan makna ibadah. Pandangan Bousquet yang berfokus pada fiqih ini berbeda dengan pandangan Muhaimin yang mengatakan bahwa Islam tidak hanya dapat direduksi sebagai fiqih semata.[181] Ritual dalam Islam menurutnya tidak identik dengan rukun Islam karena kenyataannya banyak aktivitas yang tidak tercakup dalam fiqih.[182]

Menurut Rippin, menyamakan ritual Islam dengan "ibadah" dan "ibadah" dengan rukun Islam sampai pada titik tertentu memang diperbolehkan. Namun, pada batas-batas tertentu perlu dibedakan sebab dalam konteks lain, penyamaan tersebut justru akan menyesatkan. Dalam pandangan Rippin, "pusat" ritual Islam memang pada rukun Islam—

---

[180]Mariasussai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 175.
[181]Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, 117.
[182]Lihat tulisan Muhyiddin Abdusshomad, "Merancang Ulang Paradigma Hukum Islam: Syariat dan Krisis Fiqih," dalam *Aula*. No. 07 Tahun XXIV Juli 2002.

syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Pandangan ini mengacu pada literatur fiqih yang membahas masalah ibadah secara terpisah dari subyek lain, seperti *faraidl, jihad, mu'amalat*, *hudud* dan *munakahat*. Dengan adanya ibadah "pusat" ini, Rippin menunjukkan adanya pemahaman ibadah lain yang tidak termasuk kategori "pusat". Ibadah dalam Islam tidak terbatas pada rukun Islam, walaupun itu paling utama. Ia mencatat bahwa perayaan *muludan*, berdo'a, dan melakukan ziarah kubur merupakan ritual "tambahan" yang dianggap sangat penting dalam mengekspresi keimanan.[183]

Menurut Frederick M. Denny, ritual dalam Islam diartikan sebagai ekspresi doktrin Islam.[184] Keduanya saling menguatkan dalam proses penemuan dan disiplin agama yang menyatu. Ia menegaskan bahwa istilah paling mendasar untuk ritual Islam adalah "ibadah" yang berarti memuja atau melayani sebagaimana bawahan kepada atasan, kepada Tuannya. Namun, Dennny membuat kategori tentang ibadah Islam menjadi ibadah "utama" berupa semua kewajiban formal. "Ibadah" bagi Denny merupakan bagian utama ritual Islam, tetapi terdapat ibadah lain yang bersifat "non-utama" yang juga diatur dalam Islam. Misalnya hari raya Idul Adha yang tidak terpisah dari haji, hari raya Idul Fitri yang tidak terpisah dari puasa Ramadhan dan terdapat shalat khusus pada saat terjadi gerhana berdasarkan standar yang sudah ditetapkan.[185] Untuk ibadah non-utama, Denny mengintrodusir praktik ritual Islam populer, seperti *wasilah* dari orang suci dengan cara mengunjungi makamnya.[186]

Mengikuti pandangan yang disampaikan oleh Charles J. Adams dalam memaknakan agama dijelaskan bahwa agama adalah serangkaian tindakan yang muncul karena ekspresi seseorang terhadap pengalaman

---

[183]A. Rippin, *Muslim: Their Religious Belief and Parctice*. Vol. I (London: Rouledge, 1990), 98.

[184]Lihat Fredrick M. Denny, "Ritual Islam: Perspektif dan Teori," dalam Martin, *Pendekatan Kajian Islam*, 86.

[185]Ibid., 92.

[186]Ibid., 87.

tentang realitas Tuhan dan kehendak-Nya.[187] Ekspresi tersebut melahirkan bentuk-bentuk simbol yang mengejawantah dalam tradisi keagamaan, yang hidup di masyarakat dan terwujud dalam berbagai bentuk ritual. Ritual dengan demikian merupakan sebuah realitas yang terbentuk dalam dimensi kesejarahan. Oleh karena berhubungan langsung dengan dimensi kesejarahan itu, maka tradisi ritual harus dibedakan dengan ajaran Islam yang tertulis dalam teks-teks normatif. Dipastikan bahwa realitas yang diproduk dalam dimensi kesejarahan tersebut memungkinkan masuknya elemen-elemen luar yang sebelumnya tidak dikenal di dalam Islam.

Namun, kerangka pemikiran demikian menurut Fazlur Rahman sama sekali tidak mengurangi sentralitas posisinya di dalam kehidupan dan kepercayaan ortodoks. Sebab, elemen-elemen luar tersebut dapat dijabarkan dalam kerangka sistem pengetahuan simbolik yang ditafsirkan melalui teks-teks suci.[188] Dengan kata lain, ketika sebuah ajaran diamalkan oleh masyarakat dalam suatu wilayah, maka bersamaan dengan itu pula, tradisi setempat dapat mewarnai penafsiran masyarakat lokal. Oleh karena sebuah penafsiran bersentuhan langsung dengan teks-teks suci di dalam Islam, maka tradisi yang terbentuk dalam bentuk-bentuk ritual merupakan sesuatu yang sakral pula.[189]

---

[187]Adams, *Islamic Religions Tradition*, 14.

[188]Menurut Fazlur Rahman ada beberapa sistem penafsiran yang tidak semuanya didasarkan pada al-Qur'an dan tradisi-tradisi komunitas Muslim awal, seperti prinsip-prinsip hukum Romawi atau Neoplatonisme menjadi Islami jika ditafsirkan dalam kerangka sistem pengetahuan simbolik yang dijabarkan dari al-Qur'an. Periksa Woodward, *Islam Jawa*, 92-3.

[189]Periksa juga Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran", 20.

BAB III
KEADAAN ALAM LINGKUNGAN
DAN MASYARAKAT SETING PENELITIAN

Wilayah dan Keadaan Alam

Terletak pada garis 7^0 LS dan 112^0 BT, Kecamatan Duduk Sampeyan termasuk dalam wilayah Kabupaten Gresik, Propinsi Jawa Timur. Dari arah Timur (Gresik-Surabaya) lokasi ini dapat ditempuh melalui perjalanan darat dengan menggunakan kendaraan bus atau angkutan kota. Juga dari arah Barat (Lamongan), lokasi ini dapat ditempuh menggunakan angkutan antar kota. Tepat di depan kantor kecamatan, terdapat jalan propinsi yang belum sepenuhnya selesai dibangun. Jalan ini menghubungkan Gresik dengan kota-kota di pesisir Utara Jawa. Di jalan ini, hampir setiap waktu, melintas kendaraan roda dua dan roda empat mulai kendaraan truk barang, kendaraan mewah milik pribadi, angkutan pedesaan hingga bus ekskutif antar propinsi jurusan Surabaya-Jakarta, Surabaya-Bandung, Jakarta-Denpasar dan lain sebagainya. Oleh karena itu, dapat dipastikan kurang lebih 24 jam tidak pernah sepi dari kendaraan.

Jarak Duduk Sampeyan dengan pusat kota Gresik kira-kira 20 km dapat ditempuh kurang lebih setengah jam menggunakan kendaraan roda dua. Adapun antara Duduk Sampeyan dengan kota Lamongan berjarak 10 km atau perjalanan kurang lebih seperempat jam dengan angkutan kendaraan umum L-300. Jika hendak mencapai Duduk Sampeyan dari arah Surabaya, maka dapat dilakukan menggunakan kendaraan bus antar kota jurusan Tuban, Bojonegoro atau Cepu dari terminal Osowilangon yang ongkosnya mencapai Rp. 3.500.

Kecamatan Duduk Sampeyan terletak tepat pada jalan propinsi yang menghubungkan perbatasan antara dua kabupaten di pantai utara Jawa, yaitu Kabupaten Gresik dan Kabupaten Lamongan. Batas wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan di sebelah Barat bersentuhan langsung dengan wilayah Timur daerah Kabupaten Lamongan, yaitu Kecamatan

Deket. Wilayah perbatasan ini ditandai dua bangunan tugu dengan ciri khas daerah masing-masing. Di sebelah Utara Kecamatan Duduk Sampeyan berbatasan dengan Kecamatan Manyar, sebagian lagi dengan Kecamatan Gelagah yang termasuk wilayah Kabupaten Lamongan. Sebelah Timur berbatasan dengan Kecamatan Kebomas. Adapun bagian Selatan berbatasan dengan Kecamatan Benjeng dan sebagian lagi dengan Kecamatan Cerme, kedua kecamatan itu termasuk dalam wilayah Kabupaten Gresik.

Kantor pemerintah Kecamatan Duduk Sampeyan dan kantor-kantor lain yang berfungsi untuk melayani kebutuhan masyarakat sebagian besar berada di sepanjang jalan propinsi. Di bagian paling Timur Desa Duduk Sampeyan terdapat pos Komando Rayon Militer (Koramil). Berjajar ke arah Barat menghadap ke Selatan dan berdampingan langsung dengan pos komando ini adalah kantor kepolisian, puskesmas, kantor kecamatan dan Kantor urusan Agama (KUA). Sementara di seberang jalan, tidak jauh dari kantor kecamatan terdapat stasiun kereta api berukuran sedang. Stasisun kereta jalur Utara ini hanya disinggahi kereta api ekonomi jarak pendek. Beberapa klinik tempat para bidan dan dokter membuka praktek medis juga berada di kawasan ini. Terdapat pula, beberapa tempat penjual jasa, seperti jasa pengetikan, salon kecantikan, bengkel sepeda, beberapa orang pengusaha ikan basah dan lain sebagainya.

Mayoritas penduduk yang tinggal di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan bermatapencaharian sebagai petani sawah dan tambak. Pada mulanya, hampir semua lahan pertanian di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan adalah lahan pertanian sawah. Namun, pada sekitar awal tahun 70-an terjadi perubahan sedikit-demi sedikit dari lahan yang semula jenis pertanian sawah menjadi tambak. Perubahan ini terutama terjadi di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan bagian Utara. Hampir seluruh wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan di bagian Utara sekarang berubah menjadi lahan pertambakan. Menghampar beratus-ratus hektar lahan

tambak udang dan ikan bandeng. Oleh karena itu, kawasan ini lebih dikenal sebagai wilayah penghasil ikan bandeng dari daerah Gresik.

Ada 23 nama desa yang tercatat di kantor Kecamatan Duduk Sampeyan. Desa-desa tersebut adalah Desa Kandangan, Tumapel, Panjunan, Tambakrejo, Setrohadi, Sumengko, Gredek, Sumari, Tirem, Ambeng-abengwatangrejo, Tebaloan, Samirplapan, Duduk Sampeyan, Petisbenem, Palebon, Glanggang, Pandanan, Bendungan, Wadak Lor, Wadak Kidul, Kawisto, Kemudi, Keramat. Masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan menyebut sendiri untuk mereka yang ada di bagian Selatan kecamatan dengan sebutan *wong kidulan* (orang wilayah Selatan). Adapun untuk mereka yang tinggal di Utara di sebut *wong lor-loran* (orang wilayah Utara). *Wong kidulan* antara lain adalah mereka yang tinggal di beberapa desa, seperti Desa Sumengko, Gredek, Panjunan. Adapun *wong lor-loran* antara lain tinggal di Desa Benem, Kawisto, Wadak, Kemudi dan Keramat. Batas geografis *wong kidulan* dan *wong lor-loran* adalah jalan propinsi yang membelah di tengah wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan.

Menurut sesepuh masyarakat setempat, hampir setiap nama desa/dusun di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan mempunyai keterkaitan atau disesuaikan dengan keadaan masing-masing desa pada masa lalu. Misalnya, disebut Desa "Keramat" (Arab:*karamah*) karena cikal-bakal pendiri desa ini, Mbah Saridin dipercaya sebagai orang yang masih mempunyai pertalian darah atau keturunan Syarif Hidayatullah, salah seorang wali penyebar Islam di tanah Jawa. Disebut "Bendungan" karena para penghuni pertamakali di tempat ini dulunya bekerja sebagai penjaga sebuah bendungan (dam) air. Disebut dusun "Gadukan" karena tempat ini dulu dipergunakan sebagai tempat pemasaran ikan (Jawa: *gaduk*). Dusun "Jatirembe" karena menurut cerita yang beredar di masyarakat, wilayah ini dulu banyak ditumbuhi pohon jati yang sekarang sudah tidak ada lagi. Demikian seterusnya, masing-masing tempat mempunyai kaitan dengan peristiwa-peristiwa masa lalu sehingga dibuat untuk nama desa hingga sekarang.

Luas Kecamatan Duduk Sampeyan mencapai 7.429,399Ha. Wilayah seluas itu dipergunakan untuk lahan persawahan 21%, pertambakan 69,5%, tegal/kebun 1%, pekarangan 3% dan lainnya 5,5%. Hampir seluruh permukaan tanah di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan mempunyai permukaan datar. Hanya ada sebagian kecil saja dataran rendah di wilayah Selatan, tepatnya di Desa Sumengko yang luasnya kurang lebih 10 Ha dan difungsikan sebagai tempat penyimpanan air. Orang-orang yang ada di sekitar dataran rendah itu menamakannya dengan sebutan *rowo* (rawa-rawa) yang dipinggirnnya terdapat beberapa jengkal tanah dimanfaatkan untuk petani menanam jagung.

Tabel 3.1
Tataguna Tanah

Kegunaan	Ha	%
Persawahan	1.565,080	21
Pertambakan	5.168,795	69,5
Tegal/Kebun	62,497	1
Pekarangan	217,138	3
Lain-lain	415,889	5,5
Jumlah	7.429,399	100

Sumber data: *Kecamatan Duduk Sampeyan dalam Angka, 2003/2004*

Dari jenis pepohonan yang tumbuh di wilayah kecamatan Duduk Sampeyan, hampir tidak ditemukan jenis tanaman berumur lama yang bernilai ekonomis, selain padi yang di tanam di sawah. Hanya ada sedikit tanaman kelapa yang berada di pekarangan rumah sebagian penduduk dan beberapa pohon randu dan pisang yang ada di kanan-kiri jalan menuju Kecamatan Benjeng di wilayah Selatan. Namun, sekalipun tidak ada jenis tanaman berumur lama yang bernilai ekonomis, tetapi ada beberapa pohon yang tumbuh dan buahnya dapat dinikmati oleh

masyarakat setempat. Jenis pohon yang produktivitasnya sangat rendah dan hanya dapat dikonsumsi oleh masyarakat setempat ini misalnya pohon mangga, jambu, delima, srikaya, pisang dan lain sebagainya. Ada tanaman umbi-umbian yang tumbuh di belakang atau kanan-kiri rumah. Sama seperti tanaman-tanaman di atas, tanaman umbi-umbian ini pun hanya cukup dikonsumsi sendiri.

Menurut penduduk setempat, rendahnya produktivitas pohon-pohon tersebut disebabkan oleh karena kondisi tanah yang kurang subur, terutama di wilayah Utara yang tanahnya mengandung kadar garam rendah. Oleh karena itu, pada kawasan pertambakan yang menghampar di wilayah bagian Utara hanya banyak ditemukan pohon-pohon waru dan kateng yang tahan panas. Pohon-pohon ini sebagian sengaja ditanam oleh penduduk dan sebagian lagi tumbuh secara liar di pinggir sungai. Jenis pohon tersebut lebih banyak berfungsi membantu para petani untuk menahan bahaya abrasi yang terjadi pada musim hujan dan sekaligus berfungsi sebagai tempat beteduh pada musim kemarau. Demikian pula, ranting dan cabang kering dari jenis pohon tersebut dapat dipergunakan kayu bakar bagi penduduk yang tidak mampu membeli minyak tanah.

Ada belasan sungai yang membentang di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan. Namun, dari belasan jumlah sungai yang ada itu hanya 2 sungai yang lebarnya mencapai kurang lebih 30 m, yaitu Sungai Keramat dan Sungai Benem. Kedua sungai ini mempunyai anak sungai yang tak terhitung jumlahnya, berfungsi sebagai saluran air untuk mengairi ratusan hektar lahan pertambakan. Sungai Keramat merupakan anak sungai Bengawan Solo yang membentang di sebelah Selatan Desa Keramat. Melalui sungai inilah lahan pertambakan di wilayah Desa Keramat, Kemudi, Wadak Kidul, Wadak Lor mendapatkan suplai air terutama pada musim kemarau ketika air laut pasang. Adapun Sungai Benem terletak tepat melintas di Desa Benem. Seperti halnya Sungai Keramat, Sungai Benem juga mempunyai anak sungai yang cukup banyak dan berfungsi memberi suplai air bagi petani tambak di Desa Duduk

Sampeyan, Benem, Samir, dan Watangrejo. Pada musim hujan, sungai-sungai tersebut dipenuhi oleh tumbuhan *kerangkong*. Ketika musim kemarau tumbuhan ini menguning dan mati.

Musim *ketigo* (kemarau) berlangsung mulai bulan Mei hingga Oktober dan musim *rendeng* (hujan) terjadi mulai bulan November hingga April setiap tahunnya. Rata-rata hujan hanya berlangsung selama 82 hari per tahun dengan curah hujan berkisar 1.673 mm. Disebabkan oleh curah hujan yang rendah, menjadikan kawasan ini memiliki suhu udara yang cukup tinggi, khususnya jika pada musim kemarau. Di wilayah Utara, biasanya ketika kemarau berlangsung agak lama banyak ditemukan lahan tambak yang mengering, terutama lahan yang tempatnya agak jauh dari saluran sungai atau bengawan sehingga sulit mencari air. Satu-satunya alat adalah menggunakan mesin pompa air.

Demikian pula di wilayah bagian Selatan, kondisi udara panas dan musim kemarau panjang menyebabkan sebagian besar tanah persawahan mengering karena pengairan sawah di kawasan ini hanya didapatkan dari air tadah hujan. Agak beruntung bagi lahan tambak yang ada di bagian Utara yang ketinggiannya hanya berkisar 2 m dari permukaan air laut sehingga air laut pada waktu pasang dapat masuk melalui anak sungai Bengawan Solo yang melintasi wilayah pinggiran Utara. Pada waktu air laut naik atau orang-orang di sana menyebut musim *rop-ropan,* air sungai yang asin dapat dimanfaatkan oleh petani tambak memelihara ikan bandeng dan jenis ikan lainnya yang dapat bertahan hidup pada air asin. Misalnya, udang windu dan jenis udang lain yang dapat bertahan hidup pada air yang tidak terlalu tinggi kadar garamnya atau ikan mujair nila meskipun jenis yang terakhir ini agak jarang dipelihara oleh petani tambak.

Di musim *ketigo,* pada waktu air pasang—biasanya terjadi pada waktu malam—sering terdengar suara mesin diesel sebagai alat untuk memompa air. Mesin-mesin pompa air itu dijalankan dengan menggunakan bahan bakar solar. Bagi petani, biasanya kadar garam air laut yang cukup tinggi sangat cocok untuk memelihara ikan bandeng

sebab ketika awal musim hujan datang air asin di tambak yang mempunyai kadar garam cukup tinggi menyebabkan tanah mengeluarkan *bangkal* (langit-langit tanah). Langit-langit tanah ini kemudian berfungsi menjadi makanan ikan bandeng sehingga pertumbuhannya lebih cepat daripada masa-masa sebelumnya, meskipun tanpa menggunakan obat-obatan produksi pabrik. Cara-cara tradisional ini sangat membantu petani tambak untuk lebih mengirit pupuk buatan pabrik yang terbilang cukup mahal. Pemeliharaan ikan bandeng secara tradisional ini di samping mengirit biaya produksi bagi petani juga lebih disukai para konsumen karena terhindar dari jenis obat-obatan produksi pabrik yang mengandung bahan kimia. Selain itu, kualitas rasa ikan bandeng yang diproduksi melalui cara-cara tradisional ini juga lebih disukai oleh konsumen sehingga berpengaruh kepada harga jual di pasar.

Perbedaan kondisi tanah antara wilayah bagian Utara dan wilayah bagian Selatan sebagaimana disebutkan di atas, mengakibatkan mobilitas waktu kerja yang berbeda di kedua wilayah itu. Pada awal musim hujan, wilayah Selatan sangat disibukkan oleh penggarapan lahan pertanian, dari usaha membalik tanah, menghilangkan rumput-rumput liar hingga menabur gabah pada lahan persemaian untuk kemudian ditanam di lahan yang lebih luas. Adapun pada wilayah Utara, awal musim hujan merupakan awal mulainya petani membesarkan ikan bandeng sehingga musim panen belum waktunya dimulai. Perbedaan waktu mobilitas kerja ini membawa keuntungan tersendiri terutama bagi para buruh tani yang hidup di wilayah bagian Selatan. Bagi buruh tani yang tidak mempunyai lahan sendiri, ketika selesai mengola lahan untuk menanam padi, maka sebagian di antaranya dapat kembali mencari pekerjaan di wilayah bagian Utara.

Penduduk dan Mata Pencaharian

Jumlah penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan hingga saat ini sebanyak 44.159 jiwa yang terdiri atas 21.720 laki-laki dan 22.439 perempuan. Tingkat kelahiran penduduk rata-rata per tahun 376 jiwa,

sedang rata-rata tingkat kematian mencapai 180 jiwa per tahun. Komposisi penduduk berdasar kepemelukan agama tidak beragam. Hanya ada dua agama yang dipeluk penduduk setempat, yaitu Islam dan Kristen. Dari jumlah penduduk tersebut, tiga orang kepala keluarga memeluk agama Kristen dan selebihnya memeluk agama Islam.

Hingga sekarang belum diketahui secara pasti asal-usul penduduk yang pertama kali hidup dan bertempat tinggal di wilayah ini. Namun, dari penuturan para orang tua didapatkan informasi bahwa asal usul penduduk daerah ini adalah orang Jawa lokal yang melakukan ikatan tali perkawinan dengan orang-orang yang datang dari pesisir Utara. Bukti dari apa yang mereka tuturkan dapat ditemukan pada beberapa makam leluhur yang sering didatangi penduduk. Makam-makam itu dipercaya sebagai nenek moyang mereka sehingga pada waktu tertentu diadakan ritual untuk memperingatinya. Alasan ini dapat diterima karena dalam beberapa cerita yang berkembang di masyarakat, ada sejumlah kisah antara lain tentang datangnya salah seorang pengikut Sunan Giri yang berdakwah di Dusun Petis. Bahkan, pada sekitar tahun 1995, di Desa Kemudi ditemukan makam tua pada areal pertambakan. Sebelum digali warga sekitar, pada malam tertentu makam ini mengeluarkan cahaya terang. Ketika diadakan upaya pemindahan makam, ternyata di dalam peti mati itu terdapat jenazah yang masih utuh dan bukti peninggalan bertahun sama dengan masa walisongo.

Selain itu, ada bukti lain berupa makam leluhur yang sering didatangi warga Desa Keramat. Makam di desa itu menurut cerita orang setempat merupakan salah seorang keturunan penyiar Islam awal di tanah Jawa. Makam yang dimaksud adalah makam Mbah Saridin yang oleh masyarakat dianggap sebagai keturunan Syarif Hidayatullah (Sunan Gunungjati). Demikian pula dengan makam Buyut Tunggulwulung di Dusun Gumining, sebagai salah seorang keturunan Raden Qosim (Sunan Drajat). Penuturan orang-orang tua itu cukup beralasan, sebab secara geografis letak wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan tidak terlalu jauh dari pusat penyebaran Islam awal di Jawa. Pusat penyebaran Islam

tersebut antara lain Giri (Kecamatan Kebomas) yang kurang lebih berjarak 15 km. Demikian pula dengan tempat-tempat penting lainnya, seperti pelabuhan Gresik yang berjarak 18 km atau Sidayu yang hanya berjarak 20 km.

Kebiasaan dan budaya Jawa merupakan referensi utama bagi masyarakat yang tinggal di Kecamatan Duduk Sampeyan. Para pendatang dituntut untuk mampu beradaptasi dengan tradisi masyarakat setempat ketika mereka menetap untuk waktu sementara. Meski jumlah pendatang tidak banyak dan kedatangan mereka hanya pada saat-saat tertentu, tetapi mereka cukup memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat Duduk Sampeyan. Profesi pendatang ini rata-rata adalah para pekerja yang menekuni bidang pertanian. Kedatangan mereka ini biasanya berkelompok-kelompok dan oleh penduduk setempat dipekerjakan di sawah atau tambak. Adaptasi ini berlaku terutama pada proses komunikasi yang dilakukan dengan menggunakan bahasa Jawa setempat. Demikian pula dengan pola perilaku yang mereka tunjukkan sehari-hari.

Di dalam komunikasi sehari-hari hanya sedikit di antara penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan yang menggunakan Bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar. Penggunaan Bahasa Indonesia hanya terjadi pada waktu-waktu tertentu. Misalnya, pada saat ada musyawarah desa yang dihadiri oleh banyak orang dengan latar belakang pendidikan berbeda atau dalam acara resmi seperti upacara peringatan hari besar nasional atau peringatan hari besar keagamaan. Bahkan, kadang dalam acara resmi sekalipun, tokoh-tokoh masyarakat masih menggunakan bahasa Jawa lokal. Hal ini tampak ketika sedang digelar acara hajatan desa, di mana beberapa tokoh masyarakat tampil memberi kata sambutan. Jadi, Bahasa Indonesia hanya digunakan oleh sebagian kalangan muda terpelajar seperti mahasiswa atau beberapa siswa di sekolah-sekolah.

Menurut pandangan sebagian masyarakat luar, masyarakat Duduk Sampeyan dianggap memiliki watak yang wajar saja, tidak halus dan juga

tidak terlalu kasar. Terkesan mereka lebih mudah diatur oleh aparat pemerintah. Aparat birokrasi setempat juga merasakan hal yang serupa, di mana mereka menemukan suasana damai yang jauh dari tindak kekerasan. Meskipun demikian, sebagian di antara warga masyarakat juga ada yang bersikap sangat kritis, terutama bagi kalangan generasi muda dan mahasiswa yang biasa hidup di kota-kota besar. Mereka ini dikenal sangat kritis terhadap berbagai kebijakan yang dianggap kurang menguntungkan bagi warga. Bahkan, beberapa orang dari kalangan pemuda terpelajar ini juga sangat kritis terhadap berbagai kebijakan aparat setempat yang dinilai tidak menguntungkan masyarakat, seperti aparat yang mengadakan penarikan tambahan untuk pembayaran pajak.

Di samping anggapan yang seperti itu, masyarakat luar juga berpendapat bahwa bentuk perlakuan orang lain terhadap mereka juga sangat mempengaruhi bentuk respons masyarakat Duduk Sampeyan yang ditampilkan. Artinya, jika pada suatu waktu orang lain melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan kebiasaan mereka, seperti tidak menghormati mereka, maka pada saat itu pula mereka juga akan merespons dengan tindakan sama. Sebaliknya, jika ada orang lain yang mau menghormati mereka, maka mereka juga akan melakukan tindakan yang serupa. Sikap gotong-royong meskipun sudah mulai memudar, tetapi masih dapat disaksikan meskipun hanya dalam momen-momen tertentu, seperti kegiatan perbaikan jalan dan pembangunan sarana umum lainnya. Gotong-royong yang pada waktu dulu menjadi pilar utama bagi masyarakat setempat sedikit demi sedikit mulai pudar oleh kesibukan yang bersifat pribadi.

Rata-rata tingkat pendidikan penduduk masih rendah. Bahkan, di antara generasi tua banyak yang tidak mengenyam pendidikan sekolah formal. Kebanyakan mereka ini lulusan pesantren yang tempatnya berada di luar daerah. Penduduk yang dapat menamatkan pendidikan pada Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP) dan yang sederajat hingga perguruan tinggi biasanya berasal dari golongan yang memiliki kemampuan ekonomi sedikit lebih baik. Adapun penduduk yang

menamatkan pendidikan pada tingkat sekolah yang ada di bawah SLTP biasanya tergolong orang yang kurang mampu secara ekonomi. Rendahnya tingkat pendidikan ini dapat dilihat dari jumlah sekolah yang tersedia. Jumlah sekolah negeri yang dibangun pemerintah sedikit sekali dibandingkan dengan jumlah sekolah swasta milik yayasan pendidikan ma'arif.

Tabel 3.2
Jumlah Sekolah

Sekolah	Negeri	Swasta	Jumlah	%
TK	-	10	10	28
SD	17	-	17	48
SLP	1	4	5	14
SLA	-	3	3	3
Jumlah	18	17	35	100

Sumber data: *Kecamatan Duduk Sampeyan dalam Angka, 2003/2004*

Meski demikian, ada beberapa orang dari kalangan keluarga orang kaya yang mampu secara ekonomi tidak berhasil melanjutkan sekolah pada jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Biasanya mereka hanya *mondok* di pesantren-pesantren. Setelah selesai menamatkan pendidikan di pesantren, mereka kembali ke rumah masing-masing untuk meneruskan usaha milik orang tuanya, seperti meneruskan usaha dagang atau bertani di tambak dan sawah.

Tentang mata pencaharian, sebagaimana telah disinggung di depan bahwa penduduk yang tinggal di bagian Utara sebagian besar bermatapencaharian sebagai petani tambak, sedang mereka yang tinggal di bagian Selatan bermata pencaharian sebagai petani sawah. Perbedaan mata pencaharian lebih disebabkan oleh perbedaan ketinggian tanah dengan permukaan air laut. Ketinggian tanah di wilayah bagian Selatan mencapai 3 m dari permukaan air laut. Jika musim kemarau sebagian

besar tanah pertanian di wilayah bagian Selatan mengering sebab hanya mengandalkan pada air hujan. Pada situasi itu, para petani memanfaatkan lahan pertanian mereka menanam jagung, kacang hijau dan kedelai sambil menunggu datangnya musim penghujan. Adapun ketinggian tanah pertambakan di wilayah Utara hanya 2 m yang masih memungkinkan naiknya air laut ke dalam areal pertambakan sehingga terus dimanfaatkan.

Seperti sudah dikemukakan, sebagian besar penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan bekerja sebagai petani sawah dan tambak atau dalam aktivitas lain yang masih ada kaitannya dengan kegiatan pengolahan sawah dan tambak, seperti pemasaran hasil perikanan. Dengan kata lain, sektor persawahan dan pertambakan memberi peluang sangat besar bagi timbulnya sektor-sektor pekerjaan informal lain yang ada kaitannya dengan penggunaan bahan baku sumber daya perikanan, seperti *merek* ikan (memanen dengan kain waring), pembuatan *seser* (alat penangkapan ikan) dan sekaligus persewaannya, pengeringan ikan, pembuatan kerupuk, perdagangan ikan hingga *buri* (Indonesia; belakang), yaitu mengais rezeki dari tambak yang sedang dipanen. Sektor-sektor informal tersebut mampu menyerap banyak tenaga kerja yang tersedia di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan. Dari kondisi ini, masyarakat luar juga mempunyai pandangan tentang Kecamatan Duduk Sampeyan sebagai salah satu wilayah penghasil ikan di wilayah Gresik. Oleh karena itu, ada sebutan lain bagi masyarakat di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan, yaitu sebagai *wong tambakan.*

Ada sebagian kecil penduduk dari masing-masing desa di lingkungan Kecamatan Duduk Sampeyan yang memiliki lahan pertanian di tempat lain atau desa lain. Di antaranya ada yang memiliki lahan hingga ke luar wilayah desanya. Misalnya, penduduk yang tinggal di wilayah Desa Wadak Kidul memiliki tambak di wilayah Desa Keramat, Benem, Bendungan, Kemudi, Kawisto, Watangrejo. Demikian pula sebaliknya, ada penduduk-penduduk di desa tertentu yang juga memiliki tambak di desa lain. Pada umumnya, mereka yang memiliki lahan pertanian di desa lain tergolong orang kaya. Biasanya, tambak dan sawah

tersebut diawasi oleh orang yang dapat dipercaya yang disebut *pendego*. Orang-orang seperti ini biasanya berasal dari desa tempat lahan pertanian berada. Umumnya, seluruh biaya produksi ditanggung oleh pemilik lahan pertanian, sedang upah bagi *pendego* adalah sepuluh persen dari total hasil panen.

Kedekatan hubungan geografis dengan Kota Gresik, memungkinkan juga bagi warga masyarakat di Kecamatan Duduk Sampeyan mencari nafkah di kota tersebut. Mereka memasuki beragam sektor informal yang tersedia di kota tersebut. Sementara pada saat yang lain, sektor-sektor pekerjaan informal yang tersedia di Kecamatan Duduk Sampeyan sendiri juga memberi penghasilan yang cukup layak meskipun jumlahnya agak terbatas. Bagi beberapa pemuda dari keluarga yang kurang mampu atau tidak mempunyai lahan pertanian, bekerja di Gresik sebagai buruh pabrik menjadi salah satu pilihan. Dengan bekal ijazah sekolah setingkat SLTP, mereka dapat diterima sebagai buruh pabrik meskipun dengan gaji yang *pas-pasan*. Mereka merasa puas karena dapat hidup dengan gaji sendiri atau dengan kata lain lepas dari ketergantungan orang tua.

Demikian pula kedekatan dengan Kota Surabaya yang letaknya juga tidak terlalu jauh dari wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan. Beberapa keluarga dari Kecamatan Duduk Sampeyan juga ada yang mengadu nasib di kota terbesar kedua di Indonesia setelah Ibu Kota Jakarta tersebut. Bahkan, di antara mereka sudah banyak yang tinggal lama atau setengah menetap di sana sehingga kepulangan mereka untuk kembali ke daerahnya dipastikan hanya pada waktu-waktu tertentu saja, misalnya pada hari-hari raya atau peringatan hari-hari besar lainnya. Beberapa keluarga yang sudah cukup lama menetap di Kota Surabaya rata-rata berprofesi sebagai penjual makanan. Di antara mereka ada yang berjualan dengan cara berkeliling dan ada pula yang menetap di beberapa stan. Menurut beberapa cerita orang-orang setempat, di antara mereka ada yang cukup berhasil membangun kebutuhan ekonominya dan sebagian lagi tidak.

Di beberapa tempat, desa atau dusun, terdapat pula para pemilik toko dan warung-warung kecil yang menjual barang-barang kebutuhan sehari-hari untuk penduduk setempat. Pusat kegiatan seperti ini tetap berada di lingkungan Pasar Duduk Sampeyan yang sejak pagi sudah membuka barang-barang perdagangan. Pasar kecamatan atau juga disebut sebagai pasar induk ini juga menyediakan barang-barang pokok untuk keperluan toko dan warung yang tersebar di seluruh desa. Bahkan, di beberapa sudut pasar induk ini, tampak kegiatan para makelar sepeda yang setiap hari melakukan transaksi sesama para makelar. Mereka berkumpul setiap hari untuk mentransaksikan harga sepeda dan barang-barang lainnya. Profesi sebagai makelar ini tidak dapat dilakukan oleh semua orang karena untuk meyakinkan pembeli membutuhkan kelincahan bicara.

Sebagian penduduk juga bekerja di sektor jasa, seperti tukang ojek, sopir, pertukangan, dan bengkel. Khusus tukang ojek, setiap hari mereka mangkal di perempatan jalan raya Duduk Sampeyan sambil menunggu bergiliran pengguna jasanya. Ongkos ojek sangat beragam tergantung pada jauh dekatnya tujuan. Ongkos ojek dari Pasar Duduk Sampeyan menuju Desa Keramat sebesar Rp. 5.000. Dari Pasar Duduk Sampeyan menuju Desa Sumengko sebesar Rp. 2.000. Demikian pula dengan jasa pertukangan dan bengkel yang setiap hari tampak sibuk melayani para pengguna jasa mereka. Sektor jasa pertukangan dan bengkel ini pada umumnya berada di sekitar Pasar Duduk Sampeyan karena pertimbangan lebih dekat dengan Kota Gresik sehingga mudah mencari barang kebutuhan atau peralatan bengkel yang diperlukan mengganti kerusakan.

Dari sekian jenis pekerjaan yang ada itu, penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan juga ada yang tersedot pada sektor-sektor industri. Terutama para pemuda, mereka banyak yang terdaftar sebagai buruh di pabrik. Keadaan ini terkait langsung dengan kedekatan geografis antara Kecamatan Duduk Sampeyan dengan Kota Gresik yang dikenal sebagai salah satu kota di Jawa Timur yang mempunyai banyak pabrik dan

industri. Tercatat ada sejumlah nama Badan Usaha Milik Negara (BUMN) dengan berbagai anak perusahaannya yang tersebar di sana. Sebut saja misalnya pabrik Semen Gresik, pabrik Pupuk Petrokimia dan pabrik kayu Nusantara yang mampu menyedot ribuan tenaga kerja. Para pekerja pabrik ini setiap pagi tampak di pinggir-pinggir jalan menunggu mobil jemputan yang akan membawa ke tempat mereka bekerja. Sektor industri kota bagi masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan ini menjadi alternatif yang utama, setelah mereka tidak lagi tersedot ke dalam sektor pertanian.

Tabel 3.3

Penduduk Menurut Mata Pencaharian

Jenis Pekerjaan	Jumlah	%
Pertanian	7.014	16
Industri	2.631	6
Konstruksi	597	1,5
Pedagang	1.866	4
Angkutan	688	1,5
Jasa	122	0,5
Serabutan	31.241	70,5
Jumlah	44.159	100

Sumber data: *Kecamatan Duduk Sampeyan dalam Angka, 2003/2004*

Sebagian penduduk juga ada yang beternak hewan piaraan, seperti kambing yang populasinya mencapai 3.323 ekor, domba 1.929 ekor dan sapi 170 ekor. Usaha ternak ini sebagian besar berada di wilayah *kidulan*. Pemeliharaan ternak di wilayah ini dikenal lebih baik jika dibandingkan dengan tempat lain di wilayah *lor-loran* yang terkesan lebih semrawut dan asal-asalan. Di wilayah *lor-loran* hampir tidak ditemukan warga masyarakat yang memelihara lembu dan kambing. Kalaupun ada, itupun hanya dilakukan sebagai persiapan saja menjelang datangnya Hari

Raya Idul Adha. Model beternak yang terkesan asal-asalan di wilayah *lor-loran* dapat dijelaskan misalnya ketika mereka beternak ayam dan kambing. Pada pagi hari mereka melepaskan begitu saja semua hewan piaraannya, kemudian pada sore hari mereka kembali mencarinya untuk dimasukkan ke dalam kandang. Aktifitas ini berlangsung setiap hari.

Jika memperhatikan struktur pekerjaan yang tertera pada tabel 4.3, maka sebagain besar penduduk usia kerja (usia produktif) bermatapencaharian sebagai petani (selain jenis pekerjaan serabutan). Dengan tingkat pendidikan dan keterampilan yang rendah serta keterbatasan modal usaha, sektor pekerjaan pertanian merupakan bidang yang paling terbuka luas dan sangat mudah dimasuki oleh penduduk dari golongan manapun. Anak-anak yang putus sekolah juga dengan mudah dapat bekerja sebagai petani. Para pemuda yang baru saja menikah dan masih belum mendapat pekerjaan juga dapat dengan mudah bekerja sebagai petani. Sebagian besar penduduk berpendapat bahwa tidak ada jenis pekerjaan lain yang dapat diperoleh dengan mudah oleh generasi muda di Kecamatan Duduk Sampeyan selain bekerja sebagai petani di tambak dan sawah.

Bahkan, selain lebih mudah dikerjakan oleh penduduk setempat, sektor pertanian di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan juga dapat menampung para tenaga kerja dari daerah lain. Peluang kerja bidang pertanian ini sangat terbuka bagi penduduk daerah lain seperti, Lamongan, Tuban dan Bojonegoro. Mereka yang datang ke daerah ini rata-rata adalah para pekerja musiman, sebagaimana dijelaskan di depan. Pada musim kemarau atau pada bulan-bulan tertentu para pekerja ini datang karena di daerah tempat tinggal mereka sendiri sebagian besar lahan pertaniannya sudah banyak yang mengering sehingga mereka perlu berekspansi mencari pekerjaan di Kecamatan Duduk Sampeyan.

Biasanya, kedatangan pekerja musiman ini berlangsung antara bulan Juli hingga Oktober. Mereka datang dengan segala macam peralatan yang diperlukan seperti cangkul, sabit, dan sekrop. Rata-rata pekerjaan yang mereka tekuni adalah *keduk*, membuang lumpur dari

dalam sungai untuk membuat saluran irigasi. *Keduk* juga dilakukan pada *kalenan* (pinggir pematang) tambak sebagai tempat mengumpulnya ikan saat dipanen sehingga lebih mudah untuk diambil. Upah para pekerja musiman ini tergantung pada perjanjian-perjanjian yang mereka buat sebelumnya dengan para pemilik lahan. Pada umumnya ada dua sistem penggajian yang disepakati antara pemilik lahan dengan pekerja musiman ini. Pertama menggunakan sistem *dinan* (harian) yang upahnya Rp. 30.000 hingga Rp.35.000 per-hari. Saat bekerja mereka hanya menerima sebungkus makanan kecil dan minuman dari pemilik lahan. Kedua, menggunakan sistem *depoan* (satu *depo* panjangnya kira-kira sama dengan 160 cm) yang harganya mencapai Rp. 2.000. Upah dari sistem kedua ini lebih awal sudah dapat diprediksi.

Kepadatan dan Kehidupan Sehari-hari

Penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan yang bertempat tinggal di masing-masing desa penyebarannya kurang merata. Tingkat kepadatan penduduk per satu kilometer dihuni sekitar 594 jiwa. Ada sebagian desa yang penduduknya sangat padat sementara sebagian lagi terdapat desa/dusun yang hanya dihuni oleh beberapa orang kepala keluarga. Di Kecamatan Duduk Sampeyan jarang sekali orang menyebut nama "dusun" untuk beberapa nama kampung yang dihuni oleh sedikit kepala keluarga yang pimpinannya ada di tempat lain. Orang-orang di sana tetap lebih suka menyebutnya sebagai desa. Misalnya antara Petis dan Benem yang keduanya dipimpin oleh satu Kepala Desa, tetapi orang di sana tetap menyebutnya dengan sebutan Desa Petis dan atau Desa Benem. Demikian pula dengan Kawisto dan Windu yang masing-masing disebut Desa Kawisto dan Desa Windu padahal hanya dipimpin satu orang.

Dari 23 nama desa yang tercatat di Kecamatan Duduk Sampeyan, terdapat beberapa desa yang penduduknya tergolong banyak hingga berpengaruh pada tingkat kepadatan pemukiman penduduk. Misalnya, Desa Duduk Sampeyan yang jumlah penduduknya mencapai 3.153 jiwa atau Desa Ambeng-Ambeng yang jumlah penduduknya mencapai 4.244

jiwa. Besarnya jumlah penduduk yang berpengaruh pada kepadatan pemukiman di kedua tempat tersebut disebabkan oleh karena letak kedua desa tersebut berada lebih dekat dengan jalan propinsi sehingga masyarakatnya dapat lebih mudah mengakses informasi dari luar. Dengan bermukim pada jalur besar, penduduk tidak membutuhkan waktu yang lama atau ongkos lebih banyak untuk menuju ke tempat lain sebab dengan mudah mereka dapat memperoleh transportasi. Kondisi ini pula yang ikut andil lebih besar terutama bagi penduduk yang mempunyai pekerjaan di luar sektor pertanian, seperti para pekerja kantor di bagian perkotaan. Dalam realitasnya, para pekerja perkantoran memang banyak berasal dari desa pada jalur besar, seperti Desa Duduk Sampeyan dan Ambeng-Ambeng Watangrejo.

Batas-batas antara wilayah desa yang satu dengan wilayah desa yang lain biasanya dipisahkan oleh sungai atau jalan. Bagi penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan, baik sungai maupun jalan keduanya merupakan sarana yang dapat memberi kemudahan dalam berhubungan antara desa satu dengan desa lainnya. Namun, dari sekian banyak desa yang tersebar di Kecamatan Duduk Sampeyan, tidak semuanya mempunyai sarana jalan yang baik. Bahkan, boleh dikatakan hanya sebagian kecil saja jalan yang menghubungkan desa satu dengan desa yang lain yang terlihat mulus. Jalan-jalan yang mulus bagi beberapa desa rata-rata hanya jalan yang menghubungkan desa dengan pusat kecamatan. Selebihnya, jalan-jalan yang menghubungkan antara desa satu dengan desa lain kondisinya kurang baik. Bahkan, terkesan sangat memperihatinkan terlebih pada musim hujan, di mana jalan-jalan tersebut terlihat becek karena tidak beraspal atau penuh dengan debu berterbangan pada musim kemarau.

Sebaliknya, kondisi jalan yang menghubungkan antara satu desa dengan desa lain tersebut berbeda jauh dengan kondisi jalan utama di dalam kawasan desa masing-masing. Misalnya terlihat di Desa Wadak Kidul yang mempunyai jalan utama sangat baik, terbuat dari cor semen dan sebagian lagi beraspal. Desa ini dikenal sebagai salah satu desa yang

tercantik di Kecamatan Duduk Sampeyan karena pada tahun 2004 pernah meraih penghargaan sebagai desa terbaik peringkat IV se-Jawa Timur melalui penilain sangat ketat oleh dewan juri. Demikian pula dengan kondisi jalan utama pada sebagian besar desa-desa di sana, seperti Desa Duduk Sampeyan, Ambeng-Ambeng, Kemudi, Keramat, Bendungan, Benem dan seterusnya yang rata-rata sudah terbuat dari cor semen. Selain kondisi jalan utama desa, jalan masuk ke dalam gang di masing-masing desa juga terlihat sangat mulus dan rapi. Hal ini menjadi perhatian terutama melalui peran para kepala Rukun Tetanggga (RT) atau kepala Rukun Warga (RW) masing-masing. Situasi ini lebih-lebih terlihat pada waktu menyambut hari-hari besar, di mana masing-masing warga kampung ikut serta menghias jalan dengan memasang aneka umbul-umbul dan warna-warni lampu hias.

Rumah-rumah sebagian penduduk yang berada di jalur utama secara otomatis menghadap ke jalan. Rumah penduduk yang ada di wilayah Selatan kecamatan rata-rata mempunyai halaman yang lebih luas dibanding rumah-rumah penduduk yang ada di wilayah Utara. Kondisi ini merupakan masalah tersendiri, di mana tanah pekarangan di wilayah Utara jumlahnya tidak seluas wilayah Selatan. Di wilayah Utara jarak antara rumah satu dengan rumah lainnya terlihat berhimpitan meskipun ukuran rumahnya cukup besar. Banyak rumah yang dibangun secara megah, tetapi tidak mempunyai halaman. Bahkan, penduduk wilayah Utara banyak yang membeli tanah pekarangan untuk anak keturunan mereka di wilayah Selatan. Di wilayah Selatan sudah banyak terlihat sawah di sebelah kanan-kiri jalan yang sudah mulai berubah menjadi tanah pekarangan untuk pembangunan rumah-rumah baru.

Dari kondisi fisik perumahan yang tersebar di Kecamatan Duduk Sampeyan dapat dipakai untuk mengidentifikasi status sosial-ekonomi pemiliknya. Terdapat rumah dengan jenis permanen (memenuhi syarat kesehatan) yang dimiliki oleh penduduk yang mampu secara sosial-ekonomi, seperti petani berlahan luas, pemilik persewaan mobil dan para pedagang dengan modal berskala besar. Rumah-rumah dengan jenis

semi-permanen (cukup memenuhi syarat kesehatan) dan non-permanen (kurang atau tidak memenuhi syarat kesehatan) sebagian besar dimiliki oleh petani yang mempunyai lahan yang tidak terlalu besar serta para *pendego*. Pada umumnya rumah yang dimiliki *pendego* ukurannya tidak terlalu besar dan bahkan sebagian ada yang tidak memenuhi standar sebagai rumah sehat. Atap rumah terbuat dari genteng biasa, dinding terbuat dari anyaman bambu dan berlantai tanah. Bahkan, banyak ditemukan rumah yang tidak mempunyai kamar mandi kecuali kolam mandi dengan ukuran sekitar 3 x 5 meter yang airnya mudah berubah warna. Kolam dengan ukuran itu dipergunakan untuk mandi sekaligus mencuci pakaian.

Bentuk arsitektur rumah tergantung pada kategori rumahnya. Rata-rata rumah permanen dibangun dengan gaya arsitektur modern, sedangkan rumah semi-permanen dan non-permanen dibangun secara tradisional. Bentuk rumah dengan gaya tradisional ini mempunyai ciri tersendiri. Biasanya ruang tamu (*omah njobo*) terlihat lebih lebar dibanding ruang lain (*omah njeru*) serta beberapa kamar yang berjajar lurus di samping kanan atau kiri. Tidak ada ruang makan apalagi kamar mandi. Berbeda dengan rumah dengan gaya modern yang lebih mengutamakan banyak ruang. Ada ruang tamu dengan ukuran yang tidak terlalu lebar, ruang keluarga, kamar tidur, kamar mandi, dapur dan bengkel mobil yang ada di depan atau samping rumah. Bahkan, tidak sedikit rumah-rumah dengan gaya modern ini berlantai dua hingga tiga. Rumah-rumah jenis ini dicat dengan warna yang indah dan oleh pemiliknya dirawat dengan baik karena mereka mempunyai dana tersendiri untuk perawatannya.

Jarak antara satu rumah dengan rumah yang lain tidak terlalu jauh sehingga menambah kemudahan penduduknya, terutama tentang terjaganya keamanan kampung dari gangguan pencuri. Di kampung-kampung, tindak kriminal jarang sekali terjadi apalagi pencurian atau penjarahan harta benda penduduk. Bagi siapapun yang datang atau tamu dari luar daerah mudah sekali untuk dikenali. Kondisi demikian ini ditunjang hubungan kekerabatan antara penduduk atau antara desa satu

dengan desa lainnya. Kekerabatan ini misalnya ditunjukkan dengan berlangsungnya kebiasaan saling memberi hasil panen bagi sesama tetangga atau cepat tanggap dengan mencoba memberi pertolongan bagi orang lain yang terkena musibah tanpa kecuali apakah orang yang ditolong tersebut mempunyai hubungan keluarga atau tidak.

Selain itu, kepadatan penduduk sangat memudahkan mereka dalam menerima informasi apapun di kalangan masyarakat. Pertengkaran yang terjadi dalam satu keluarga (antara suami dan istri) juga tidak dapat ditutupi atau dengan kata lain mudah diketahui orang lain. Demikian pula jika salah satu anggota masyarakat sedang panen hasil tambak atau sawah, maka dengan mudah diketahui berapa hasilnya oleh penduduk yang tinggal di ujung Barat hingga ujung Timur. Oleh karena itu, sangat sulit menyimpan rahasia pribadi dalam situasi masyarakat seperti itu lebih-lebih yang menyangkut tentang gosip-gosip negatif keluarga orang lain atau yang lebih populer dengan istilah *rasan-rasan* yang biasanya dilakukan sambil *jagongan* di depan rumah atau *cangkruan* di pinggir-pinggir jalan. *Ngerasani* biasanya dilakukan oleh orang perempuan sedangkan *cangkruan* biasanya seringkali dilakukan oleh orang laki-laki.

Masalah kesulitan dalam memperoleh tanah pekarangan untuk pemukiman karena keterbatasan lahan yang tersedia dan mahalnya harga jual tanah di satu pihak serta keterbatasan kemampuan sosial-ekonomi di pihak lain, telah mendorong keluarga-keluarga yang baru menikah untuk hidup satu atap dengan rumah tangga orang tua atau sanak keluarga lainnya. Di kalangan rumah tangga seperti itu, keluarga-keluarga yang baru menikah tersebut biasanya dibuatkan satu kamar tersendiri dengan tanggung jawab mengelola urusan rumah tangga secara mandiri. Terbentuknya unit rumah tangga yang luas ini merupakan hal biasa pada penduduk Kecamatan Duduk Sampeyan dalam mengatasi masalah keterbatasan kemampuan sosial-ekonomi. Bahkan, tidak sedikit keluarga-keluarga yang baru menikah dan sudah mempunyai anak menggantungkan hidup dari keluarga besarnya dalam waktu yang

tergolong cukup lama hingga mereka mampu mengurus keluarganya secara mandiri.

Rumah-rumah penduduk di samping dipergunakan sebagai tempat hunian dan sosialisasi juga mempunyai fungsi lain (multifungsi). Bagi sebagian penduduk yang mempunyai usaha membuat kerupuk, membuat *kudung buyuk* dan ikan kering menggunakan genteng rumah sebagai tempat untuk pengeringan. Untuk ikan kering sebagian ada yang dijual ke pasar dan sebagian lagi disimpan untuk keperluan sendiri, terutama pada awal-awal musim hujan di mana penduduk mulai sulit memperoleh ikan untuk dikonsumsi sendiri. Pembuatan ikan kering bahan bakunya diperoleh dari hasil tangkapan sendiri dan sebagian lagi didapat dari hasil pembelian. Ikan kering ini diasinkan supaya dapat bertahan lama dan dapat dimanfaatkan setiap saat. Untuk kerupuk sebagian besar dijual ke pasar atau dipasarkan pada toko-toko di sekitar desa. Adapun untuk pembuatan *kudung buyuk* bahan bakunya berupa daun diperoleh dari pohon *buyuk* yang tumbuh di pinggir sungai. *Kudung buyuk* ini oleh penduduk dijual kepada petani di daerah lain dengan harga yang Rp. 5.000 per-buah.

Sebagian besar rumah-rumah penduduk sudah menggunakan penerangan listrik Perusahaan Listrik Negara (PLN). Penduduk yang tergolong mampu memasang jaringan listrik ini ke rumahnya. Adapun bagi yang kurang mampu mereka mendapatkan aliran dari tetangganya yang mampu hingga jarang sekali ditemukan rumah-rumah penduduk yang menggunakan lampu minyak atau obor seperti yang terjadi pada beberapa tahun yang lalu ketika PLN belum masuk ke deda-desa di Kecamatan Duduk Sampeyan. Rumah-rumah bagi penduduk yang mampu selain dialiri listrik dengan jaringan sendiri, juga dilengkapi dengan fasilitas lain seperti pemasangan telepon. Fasilitas ini memperlancar kegiatan usaha ekonomi mereka dengan pihak-pihak lain, seperti urusan transaksi pedagang ikan dengan tempat pelelangan ikan.

Keseluruhan kawasan pemukiman di Kecamatan Duduk Sampeyan mencapai 217,138 Ha. Selebihnya berupa areal persawahan

dan pertambakan. Air persawahan rata-rata diproleh dari tadah hujan, sedangkan untuk areal pertambakan di samping diperoleh dari air hujan juga diperoleh dari sungai atau laut. Musim panen untuk areal persawahan berlangsung dua kali, yaitu sekitar bulan Maret dan Juni. Agak berbeda dengan areal pertambakan udang dan bandeng di mana musim panen dapat berlangsung hingga tiga kali. Dalam kondisi normal, musim panen udang pertama berlangsung sekitar bulan April, musim panen udang ke dua berlangsung sekitar bulan Agustus. Adapun musim panen ketiga adalah panen ikan bandeng yang berlangsung akhir Desember.

Secara umum, aktivitas kehidupan penduduk dimulai pada pagi hari. Orang-orang dewasa sudah sejak pagi atau setelah sholat subuh sudah terlihat melintas di jalan-jalan untuk melihat sawah dan tambaknya. Mereka sengaja memilih waktu pagi untuk mengontrol kondisi ikan di tambak yang seringkali *munggut* (terlihat dipermukaan air) pada waktu pagi sebelum matahari terbit. Biasanya jika terlambat datang, maka sudah banyak burung pemangsa ikan yang terus menunggu hingga siang hari. Kira-kira matahari sudah terbit sekitar satu hingga dua jam, banyak penduduk yang kembali ke rumah masing-masing untuk sarapan pagi. Namun, sebagian lagi ada di antara mereka yang nongkrong di warung-warung kecil di sepanjang jalan yang menjual makanan ringan, seperti nogosari, pisang goreng, jagung rebus dan kopi panas.

Anak-anak kecil dan sebagian lagi orang dewasa yang sedang berhajat terlihat berjajar di pinggir-pinggir sungai. Kebiasaan ini terus dilakukan terutama bagi mereka yang belum mempunyai WC di rumah masing-masing. Sekalipun sebagian desa sudah ada yang mempunyai *jamban* (WC umum yang terbuat dari bambu dengan posisi menggantung di atas sungai), tetapi masih saja ada yang tidak mau memanfaatkan untuk buang hajat besar. Oleh karena itu, hanya penduduk yang mampu secara ekonomi saja mempunyai WC sendiri di rumah mereka. Adapun bagi penduduk yang kurang mampu, mereka masih tetap memanfaatkan

tempat-tempat terbuka, seperti di pinggir-pinggir sungai atau tempat lain yang agak berjauhan dengan pemukiman.

Ibu-ibu rumah tangga setelah selesai memasak pada pagi hari menjelang siang banyak terlihat *jagongan* pada tetangga dekat mereka. Di tempat seperti itu, mereka berkumpul dan membicarakan tentang berbagai hal, mulai dari urusan dapur hingga urusan rumah tangga sambil menunggu kedatangan suami-suami dari tambak atau anak-anak mereka yang sekolah di Taman Kanak-kanak (TK). Sebagian ibu rumah tangga juga terlihat berbelanja untuk keperluan dapur di warung-warung kecil atau pada *welijo* yang sering keliling di setiap kampung. Hingga menjelang waktu duhur tiba, banyak penduduk laki-laki ataupun perempuan dengan pakaian rapi pergi ke masjid dan langgar untuk menunaikan sholat berjama'ah. Usai sholat duhur penduduk usia dewasa istirahat di rumah melepaskan kepenatan bersama keluarga mereka. Adapun anak-anak usia kecil dan remaja terlihat menenteng buku pelajaran untuk mengaji agama hingga waktu sholat asyar tiba untuk kemudian dilanjutkan dengan kegiatan berjama'ah. Demikian seterusnya hingga menjelang waktu sholat maghrib tiba dan di sela-sela waktu tersebut terlihat anak-anak sedang bermain.

Aktivitas malam hari dimulai setelah sholat maghrib. Jika tidak menghadiri acara "*kundangan*" atau "*hajatan*", penduduk usia dewasa terlihat santai. Sebagian di antara mereka ada yang terlihat mengaji sendiri di masjid, langgar atau rumah-rumah mereka. Sementara yang lain juga terlihat yang sedang asyik *ngobrol* seputar urusan sawah-tambak mereka hingga datang waktu jama'ah sholat isya'. Setelah isya', sebagian di antara mereka ada yang menonton acara TV di rumah masing-masing hingga larut malam dan sebagian lagi terlihat santai di warung kopi sambil membicarakan rencana besok paginya.

Sementara itu, penduduk usia anak-anak dan remaja yang masih sekolah terlihat membuka buku-buku pelajaran sekolah dengan didampingi oleh bapak-ibu mereka hingga waktu sholat isya'. Setelah itu mereka melakukan sholat jama'ah. Sebagian anak-anak dan remaja juga

ada yang mengaji di langgar dan masjid. Beberapa orang guru agama juga membuka pengajaran kitab-kitab klasik di rumahnya yang diikuti oleh sebagian pemuda kampungnya. Pengajaran di rumah-rumah guru agama ini rata-rata diikuti oleh para pemuda yang tidak melanjutkan sekolah ke pesantren di luar daerah. Di samping upaya memperdalam ilmu agama di rumah-rumah guru agama, sebagian pemuda yang tidak melanjutkan sekolah juga belajar pada pesantren di lingkungan wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan sendiri, seperti pesantren Al-Islah milik Kyai Ali Fikri.

Aktivitas malam hari di Kecamatan Duduk Sampeyan tidak sekedar berhenti sampai di situ. Hingga larut malam masih ditemukan beberapa pemuda sedang asyik dan santai di warung-warung kopi yang terletak di sudut-sudut kampung mereka. Mereka *ngobrol ngalor-ngidul* tentang apa saja, mulai dari urusan yang sudah kelewat hingga urusan besok pagi harinya. Berbagai jenis permainan mengiringi kegiatan santai mereka hingga larut malam, seperti permainan *remi*, *gaple*, dan *sekak*. Asap rokok terus mengepul dari mulut mereka dengan sekali-kali menyeruput kopi hangat. Udara malam yang dingin menusuk tulang seakan tidak mereka rasakan. Sesekali terdengar teriakan keras yang agak kurang terkontrol keluar dari mereka. Aktivitas malam ini baru berhenti setelah mereka benar-benar tidak mampu menahan hawa kantuk.

Sebelum waktu subuh tiba atau bersamaan dengan bunyi ayam jantan berkokok sebagai tanda datangnya pagi, terlihat beberapa orang bersurban yang berangkat ke masjid dan langgar. Sesampainya di masjid dan langgar, sebagian dari mereka ada yang melakukan i'tikaf dan sholat malam hingga menjelang sholat subuh. Selain sholat malam, sebagian di antara mereka juga ada yang membaca al-Qur'an sampai bunyi beduk bertalu hingga ada adzan dan dilanjutkan dengan jama'ah subuh. Dari sisi usia, tampaknya kebiasaan tersebut lebih banyak dilakukan orang tua. Demikian aktivitas yang dimulai dari pagi hingga malam hari yang secara umum berlaku di Kecamatan Duduk Sampeyan secara terus menerus dan sesekali berubah menurut situasi.

BAB IV
DATA EMPIRIS RITUAL-RITUAL SANTRI TRADISIONAL

Ritual Masyarakat Lokal

Secara umum, Gresik merupakan wilayah pesisir Utara Jawa di mana Islam menguat dibandingkan dengan wilayah-wilayah di pedalaman Jawa. Dalam sejarah pengislaman Jawa pada abad ke-15, Gresik telah dikenal menunjukkan kegiatan keagamaan terutama oleh para wali penyebar Islam. Bahkan, kegiatan itu semakin tampak sebagai kekuatan sosial-politik ketika Demak, kerajaan pertama Islam di Jawa berhasil menyerang kerajaan Majapahit. Sejak itu, perkembangan Islam di Jawa mampu berperan secara aktif, melalui dakwah para wali dengan bantuan Kerajaaan Demak, Pajang dan kemudian Mataram yang dapat memperluas pengembangan Islam tidak saja ke seluruh wilayah Jawa, melainkan hingga keluar khususnya oleh penganjur Islam di Gresik. Pengaruh Islam bahkan sampai ke Banjarmasin, Ternate, Tidore dan Lombok.[1]

Para wali juga terlibat dalam perkembangan tradisi lokal. Hampir dapat dikatakan bahwa semua wilayah yang termasuk ke dalam kategori kebudayaan pesisir Timur—sekitar Surabaya dan termasuk Gresik—kesenian-kesenian yang bersifat keagamaan santri lebih disukai. Budaya pesantren lahir karena para wali penyebar Islam lebih menekankan kegiatan dakwahnya di lingkungan masyarakat pedesaan, khususnya daerah pesisir setelah mereka mengalami kesulitan diterima di keraton pedalaman. Dari proses itulah, daerah pedesaan dan pesisiran berubah menjadi tradisi besar baru, yakni kebudayaan intelektual pesantren.

---

[1]Lihat Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 58.

Sebagai bagian dari wilayah Gresik, Duduk Sampeyan memang bukan wilayah pesisir dalam pengertian bersentuhan langsung dengan bibir pantai. Namun, seperti daerah Gresik pada umumnya, di wilayah ini berkembang kebudayaan pesisir yang mempunyai ciri akomodatif dalam pengamalan Islam. Masyarakatnya di samping melaksanakan kegiatan keagaman secara normatif sebagaimana tertulis di dalam teks-teks Islam, juga aktif melakukan serangkaian kegiatan keagamaan populer yang masih mempunyai referensi dengan ajaran Islam. Sebagian unsur-unsur tindakan itu merupakan refleksi atas ajaran Islam yang universal. Dengan kata lain, munculnya tradisi keagamaan Islam lokal di masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan adalah interpretasi atas ajaran Islam universal sehingga menampakkan bentuk ritual yang partikular.

Praktik-praktik ritual tersebut dari satu generasi kepada generasi berikutnya terus dilestarikan sehingga menjadi bagian integral dari cara mereka bertindak dan beraktifitas sehari-hari, contohnya ritual *rebo wekasan*. Ritual ini dipercaya sebagian besar masyarakat setempat sebagai media untuk menolak balak yang diturunkan Allah ke bumi pada hari Rabu terakhir (*Rebo wekasan*) bulan *Safar*. Juga terdapat ritual *syuroan*, ritual lingkaran hidup, ritual kubur pada makam para leluhur dan orang suci. Demikian pula menjelang bulan Ramadhan, masyarakat aktif melakukan serangkaian ritual bersama yang disebut dengan *padusan*, berasal dari bahasa Jawa *adus* (mandi). Sesuai dengan namanya, ritual ini dimaksudkan untuk mempersiapkan diri dalam menyambut datangnya bulan suci Ramadhan agar memperoleh kebersihan hati. Di samping itu, masih terdapat ritual-ritual lain yang lebih jauh akan dijelaskan pada bagian ini.

Ritual Tolak Balak

Seperti orang Jawa pada umumnya, masyarakat yang tinggal di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan masih percaya adanya waktu-

waktu kesialan.[2] Terdapat sebagian waktu yang dalam perhitungan mereka sangat menguntungkan jika dipergunakan untuk memulai pekerjaan. Sebaliknya, ada masa-masa tertentu yang dianggap membawa kesialan jika dipergunakan untuk mengerjakan sesuatu. Waktu yang dianggap baik untuk melangsungkan akad pernikahan misalnya bulan *Syawal*, *Besar dan Mulud.* Pada bulan-bulan tersebut dipastikan banyak orang yang akan melangsungkan akad nikah sehingga suasana pada bulan-bulan itu lebih ramai karena sering digelar resepsi pernikahan. Khususnnya bagi kalangan keluarga kaya, resepsi pernikahan dilangsungkan lebih rumit sebab digelar menurut kebiasaan lokal yang tentu menelan biaya cukup mahal.

Di samping bulan-bulan sebagaimana disebutkan di atas, ada pula hari-hari tertentu dalam perhitungan mereka yang dianggap membawa keberuntungan jika dipergunakan untuk mengerjakan sesuatu. Sebaliknya, ada pula hari-hari tertentu yang dipercaya oleh masyarakat setempat kurang baik. Misalnya, hari baik untuk memulai usaha perdagangan dipilih pada hari Senin, hari baik untuk melakukan ritual ziarah kubur ke makam para leluhur dipilih hari Kamis dan Jum'at. Demikian pula, selama hari Kamis malam Jum'at biasanya sering dilaksanakan hajatan melalui pelaksanaan ritua-ritual tertentu. Sebaliknya, hari-hari yang dianggap seringkali membawa kesialan juga dihadapi dengan menyelenggarakan ritual-ritual tertentu, misalnya ritual yang disebut tolak balak.

1. Rebo Wekasan

Bagi orang Jawa, bulan *Safar* dalam kalender Islam dikatakan dengan ucapan lisan *Sapar.* Secara umum penduduk yang tinggal di daerah Gresik menganggap bulan ini mempunyai arti tersendiri karena di dalam bulan tersebut terdapat sebuah ritual keagamaan, yaitu pelaksanan ritual *rebo wekasan*. Pak Mahsun, salah seorang penduduk Desa Manyar

---

[2]Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa,*ter. Aswab Mahasin (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981), 38.

mengatakan bahwa pada bulan *Sapar*, Desa Suci di Kecamatan Manyar,[3] selalu didatangi banyak pengunjung karena mereka ingin melihat dari dekat pelaksanaan ritual tahunan yang populer dengan sebutan *rebo wekasan.* Demikian pula di tempat lain seperti di Kecamatan Duduk Sampeyan, ritual semacam itu tetap diperingati meskipun dengan cara berbeda. Perbedaan ini terutama terletak pada teknisnya saja, tetapi substansinya tetap sama, yaitu memohon keselamatan kepada Allah.

Di Desa Suci, menurut *oral history* yang beredar di masyarakat setempat disebutkan bahwa peringatan *rebo wekasan* terkait sejarah ditemukan sumber air di kampung Suci Utara (dahulu belum bernama Suci) oleh Sunan Giri yang sedang melakukan penyebaran Islam ke daerah sekitar Giri. Suatu hari, Sunan Giri dan para santrinya datang di sebuah kampung yang disebut Kampung Polaman. Di kampung tersebut, Sunan Giri dan para santrinya mendirikan pesantren yang sudah semestinya membutuhkan lebih banyak air untuk keperluan wudu dan melaksanakan ibadah. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, digali sumur dan diberi nama Sumur Gede yang di pinggirnya tumbuh pohon asam, rasanya manis sehingga kampung itu kemudian disebut Kampung Asam Manis.

Perkembangan pesantren yang diasuh Sunan Giri berjalan pesat dengan jumlah santri yang semakin hari bertambah banyak. Keperluan air sehari-hari di pesantren tersebut semakin hari semakin meningkat karena tidak hanya dipergunakan untuk berwudu saja, tetapi dipergunakan pula untuk keperluan mandi, mencuci, memasak dan lain sebagainya. Sunan Giri kemudian memerintahkan para santrinya untuk mencari sumber air ke tempat lain. Pencarian para santri itu dilakukan dengan cara menelusuri lereng bukit ke arah Utara. Usaha pencarian itu akhirnya berhasil dengan ditemukan sumber air pada sebuah rerimbunan pohon besar (pohon tersebut sekarang tidak ada).

---

[3]Kecamatan Manyar berada di sebelah Timur Kecamatan Duduk Sampeyan. Sebagian wilayahnya bersentuhan langsung dengan wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan.

Oleh Sunan Giri dan para santrinya, lokasi itu akhirnya dinamakan Kampung Suci karena kebutuhan yang paling utama memperoleh air adalah untuk bersuci. Nama Kampung Suci itu selanjutnya terus melekat menjadi nama kampung yang populer hingga masa sekarang. Lahirnya istilah *rebo wekasan* merupakan ungkapan dan ekspresi kegembiraan Sunan Giri dan para santrinya. Wujud syukur atas ditemukannya sumber air itu selanjutnya dimaknai sebagai *barokah* yang diberikan Allah. Sunan Giri dan para santrinya kemudian melaksanakan acara syukuran dengan cara bersama-sama melaksanakan sholat berjama'ah dan sujud syukur. Pelaksanaan acara itu dilakukan tepat pada hari Rabu terakhir (*Rebo wekasan*) dari bulan *Sapar* yang selanjutnya dikenal dengan istilah *rebo wekasan*. Pada perkembangan berikutnya, tradisi menggelar acara yang dilaksanakan pada hari *Rebo wekasan* yang semula dilakukan Sunan Giri itu oleh masyarakat sekitar dilaksanakan secara rutin setiap tahun hingga dari tahun ke tahun berubah menjadi sangat ramai dikunjungi banyak orang.

Dalam pengamatan peneliti, peringatan ritual *rebo wekasan* di Desa Suci memang lebih banyak mendapat perhatian banyak orang—bahkan sebagian datang daerah lain—daripada peringatan di tempat-tempat lain.

> "Sebelum puncak ritual *rebo wekasan* dilaksanakan di Desa Suci, tempat ini sudah mulai ramai dikunjungi banyak orang yang menjual barang dagangan di pinggir-pinggir jalan. Di antara mereka bahkan ada yang membuat stan-stan perdagangan semi permanen sehingga mengganggu kelancaran kendaraan yang secara kebetulan sedang melewati tempat tersebut. Bahkan, puncaknya yang terjadi pada malam Rabu, ribuan orang datang berdesak-desakan di sepanjang jalan utama Desa Suci. Pak Mahsun menuturkan kepada peneliti bahwa berbeda dengan waktu dulu di mana sebagian orang masih mengharap berkah pada sumur Sunan Giri".[4]

[4]Observasi tanggal 2 April 2005.

Jika peringatan ritual *rebo wekasan* di Desa Suci berlangsung dalam suasana ramai oleh banyaknya pengunjung, maka tidak demikian dengan peringatan *rebo wekasan* bagi masyarakat di Kecamatan Duduk Sampeyan. Di tempat ini berkembang versi lain tentang asal-usul *rebo wekasan*. Kepada jama'ah sholat jum'at di Desa Wadak Kidul, Kyai Ali Fikri menjelaskan ungkapan *rebo wekasan.* Kegiatan yang diperingati pada Rabu terakhir dari bulan *Sapar* ini merupakan waktu di mana Allah menurunkan ribuan balak. Oleh karenanya, menjelang tiba waktunya, Kyai Ali Fikri menghimbau agar warga masyarakat memperingati *rebo wekasan* yang sudah menjadi kebiasaan sejak turun-temurun.[5] Himbauan yang disampaikan oleh Kyai Ali Fikri itu kemudian serempak di laksanakan oleh warga masyarakat dengan aktifitas yang sederhana tetapi unik.

Inti dari pelaksanaan ritual *rebo wekasan* sebenarnya adalah do'a kepada Allah untuk memperoleh keselamatan. Hal ini juga pernah dijelaskan Kyai Hambali, dalam satu kesempatan ketika menjadi khotib dan imam sholat jum'at.[6] Pada kesempatan lain, Kyai Hambali bahkan memberikan amalan untuk menyambut datangnya *rebo wekasan*. Selain telah menjelaskannya kepada jama'ah sholat jum'at, melalui takmir masjid, Kyai Hambali juga mengedarkan kertas foto kopi bertuliskan amalan untuk memperingati *rebo wekasan*, yaitu sholat hajat sebanyak empat rekaat. Pada rekaat pertama, setelah membaca surat Fatihah disarankan membaca surat *al-Kawthar* sebanyak 17 kali; rekaat kedua, setelah membaca surat Fatihah disarankan membaca surat *al-Ikhlas* sebanyak 5 kali; rekaat ketiga, setelah membaca Fatihah disarankan membaca surat *al-Falaq* 1 kali; dan pada rekaat keempat, setelah membaca Fatihah disarankan membaca surat *al-Nas* 1 kali. Pelaksanaan sholat hajat dilakukan setelah sholat maghrib pada hari Selasa malam Rabu secara berjama'ah di masjid, langgar atau dilakukan sendiri di setiap rumah. Namun, karena pada hari Selasa takmir masjid sudah

[5]Khutbah jum'at Kyai Ali Fikri, tanggal 25 Maret 2005.
[6]Khutbah jum'at Kyai Hambali, tanggal 11 Maret 2005.

mengumumkannya, maka sebagian besar di antara mereka melaksanakan amalan tersebut secara berjama'ah kemudian diiringi dengan membaca do'a:

> "*Allahumma ya shadid al-quwa al-mihali ya 'azizu ya man dhallat li 'izzatika jami'u khalqika—ikfiny min sharri khalqika ya muhsinu ya mujammilu—ya mutafaddilu ya mun'imu ya mutakarrimu ya man la Ilaha illa anta irhamny birahmatika ya arhamarrahimin—Allahumma bisirr al-hasani wa akhihi wa abihi wa ummihi wa jaddihi wa banihi—ikfiniy sharra hadha al-yawmi wa ma yanzilu fihi—ya kafi al-muhimmati ya dafi' al-balliyati fasayakfikahum Allah wa huwa al-sami'u al-'alim—wa hasbun Allah wa ni'ma al-wakil wa la hawla wa la quwwata illa bi Allah al-'alyy al-'adhim—wa salla Allah 'ala sayyidina muhammad wa 'ala alihi wa sahbihi ajma'in*", artinya: "Ya Allah Yang Maha Kuat, Maha Merekayasa Maha Mulia. Wahai Tuhan di mana semua makhlukMu tunduk kepada keagunganMu, mudahkanlah diriku dari kejahatan semua makhlukMu. Wahai Tuhan yang berbuat baik, pembuat keindahan dan pemberi kemuliaan. Wahai Tuhan yang memberi kenikmatan, pemberi kemuliaan. Wahai Tuhan yang tidak ada Tuhan selain Engkau, berikanlah kasih sayangMu kepadaku dengan berkat rahmatMu. Wahai Tuhan Yang Maha Pengasih. Ya Allah, dengan keistimewaan yang dimiliki Hasan-Husen, ayah, ibu kakek dan keturunannya. Lindungilah aku dari kejahatan hari ini dan kejahatan yang turun pada hari ini. Wahai Tuhan yang mencukupi semua keperluan dan yang menolak semua malapetaka, cukupkanlah mereka ya Allah. Dan Dia Maha mendengar lagi Maha Mengetahui. Cukuplah Allah bagi kami dan Dia adalah wakil yang paling baik. Tiada daya dan kekuatan kecuali kekuatan Allah Yang Maha Tinggi dan Maha Agung. Semoga rahmat dan keselamatan Allah selalu dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, keluarga dan para sahabatnya".

Selain memberi amalan berupa sholat hajat beserta do'a yang menyertainya, Kyai Hambali melalui takmir juga mengedarkan selembar kertas foto kopi yang berisi tulisan-tulisan yang diambil dari ayat-ayat dalam al-Qur'an. Petunjuk yang disampaikan Kyai Hambali ialah bahwa kertas tersebut harus dimasukkan ke dalam air untuk diminum sebagai penisbatan air *zam-zam* yang penuh berkah untuk pengobatan. Tulisan ayat al-Qur'an tersebut ialah:

> "*Salamun qawlan min rabb rahim salamun 'ala Nuh fi al-'alamin salamun 'ala Ibrahim salamun 'ala Musa wa Harun salamun 'ala Ilyasin salamun alaykum tibtum fadhkhuluha khalidin salamun alaykum bima sabartum fani'ma 'uqba al-dar salamun alaykum udhkhuluha al-jannah bi ma kuntum ta'malun salamun alaykum udhkhulu al-jannah la khawfun alaykum wa la antum takhzanun salamun qawmun munkirun wa salamun 'ala 'ibadih al-ladhina astofa wa salamun 'ala al-mursalin salamun hiya hatta matla'i al-fajr*", artinya: "Kesejahteraaan" sebagai ucapan selamat dari Tuhan Yang Maha Penyayang. Kesejahteraan semoga dilimpahkan atas Nuh di seluruh alam. Kesejahteraan semoga dilimpahkan atas Ibrahim. Kesejahteraan semoga dilimpahkan atas Musa dan Harun. Kesejahteraan semoga dilimpahkan atas Ilyas. Kesejahteraan semoga dilimpahkan atasmu. Berbahagialah kamu, maka masuklah surga ini, sedang kamu kekal di dalamnya. Kesejahteraan atasmu berkat kesabaranmu, maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu. Kesejahteraan atasmu, masuklah ke dalam surga disebabkan apa yang telah kamu kerjakan. Kesejahteraan atasmu masuklah ke dalam surga, tidak ada kekhawatiran terhadapmu dan tidak (pula) bersedih hati. "Kesejahteraan" (kamu) adalah orang-orang yang tidak dikenal. Kesejahteraan atas hamba-hambaNya yang dipilih. Kesejahteraan atas seluruh utusan. Malam itu (penuh) kesejahteraan sampai terbit fajar".

Jika pada hari Selasa malam warga masyarakat melaksanakan sholat hajat, maka pada Rabu paginya sebagian besar penduduk mengambil air *zam-zam* yang dimaksud. Di di rumah Kyai Ali Fikri khususnya, beberapa santri menunggu ember berukuran besar berisi air penuh. Di dalam ember tersebut tampak secarik kertas warna putih bertuliskan kalimat berbahasa Arab yang sebagian besar bersumber dari al-Qur'an dengan tinta hitam yang sudah meleleh. Beberapa saat kemudian, orang-orang berdatangan membawa ember kecil berisi air. Beberapa orang santri kemudian menerima air yang dibawa orang-orang kemudian mencampurkannya dengan air yang ada di dalam ember milik kyai. Setelah mengaduknya, salah seorang santri menciduknya kembali air yang sudah bercampur tersebut kemudian menaruhnya kembali ke dalam ember-ember milik penduduk. Air yang ada dalam ember kyai tidak pernah habis sebab sebelum diciduk, ember itu diisi dengan air yang dibawa penduduk.

Pada siangnya, rangkaian ritual *rebo wekasan* dilanjutkan dengan acara *sodakohan.* Tepat setelah sholat duhur dilaksanakan, beberapa orang pada waktu bersamaan keluar rumah membawa aneka makanan dari kediamannya masing-masing. Makanan itu ditaruh dalam sebuah panci kemudian dibawa ke langgar milik Kyai Ali Fikri. Jenis makanan mereka bermacam-macam. Selain aneka jajan pasar sebagai simbol banyak rezeki juga disajikan jenis makanan buatan sendiri, seperti *apem, serabih, nogosari, katul* dan lain sebagainya. Sebagian orang ada pula yang telah memesan aneka jajan di warung-warung, sebagaimana yang dilakukan salah seorang penduduk bernama Siti Aminah. Tidak ada makanan khusus dalam ritual *rebo wekasan* ini. Oleh karena itu, mereka bebas membawa apa saja aneka makanan yang di jual di pasar dan warung.[7]

Semua jenis makanan ditaruh di atas panci yang ditandai masing-masing pemiliknya dengan tulisan pensil kecil di atas kertas warna putih yang tertempel agar panci-panci itu tidak tertukar dengan panci milik

[7]Berbeda dengan ritual-ritual lain dalam tradisi masyarakat Jawa yang sengaja menyediakan jenis makanan tertentu, seperti *apem* dalam ritual kematian.

orang lain. Di bagian pingir panci yang penuh makanan tersebut, terdapat uang yang nilai nominalnya tidak ditentukan. Mereka menamakan uang tersebut dengan sebuatan uang *selawat*. Kyai Umar—adik Kyai Ali Fikri—mengatakan bahwa asal-mula kata *selawat tersebut* berasal dari bahasa Arab (*salawat*) atau keselamatan. Kyai Umar menambahkan bahwa seluruh makanan dan *selawat* dimaksudkan sebagai sedekah agar mereka mendapat keselamatan dari Allah. Ungkapan Kyai Umar tersebut dibenarkan oleh Rohim, salah seorang penduduk yang turut hadir.

Proses acara *sodakohan* yang dilakukan dalam rangka menyambut acara *rebo wekasan* ini berlangsung sederhana.

> "Sebelum acara dimulai, suasana di dalam langgar gaduh oleh suara anak-anak kecil yang ikut terlibat di dalamnya. Bersamaan dengan peristiwa itu, beberapa orang penduduk sudah lebih awal hadir menunggu kedatangan yang lain. Tampak Kyai Ali Fikri yang akan bertugas memimpin do'a duduk berdampingan dengan beberapa orang santrinya. Satu persatu orang-orang terus berdatangan, menaruh panci-pancinya di atas tikar dan karpet yang sudah dipersiapkan. Panci-panci tersebut ditaruh di hadapan posisi mereka masing-masing dan dikelilingi dengan posisi duduk bersila. Di pintu masuk tampak kesibukan terjadi karena beberapa orang sibuk membantu yang lain menurunkan panci. Sementara dari pengeras suara dikumandangkan *selawatan* oleh sebagian orang".[8]

Setelah menerima informasi dari beberapa orang yang ada di luar langgar bahwa hampir semua warga setempat sudah hadir, maka acara *sodakohan* dimulai. Salah seorang peserta yang hadir memberikan alat pengeras suara kepada Kyai Ali Fikri sebagai tanda akan dimulainya acara. Suasana sunyi sejenak terjadi karena semua pandangan orang tertuju kepada Kyai Ali Fikri yang dengan khidmat akan memimpin do'a. Setelah mengucapkan salam, Kyai Ali Fikri langsung melakukan *tawassul*

[8]Observasi tanggal 6 April 2005.

kepada Nabi Muhammad, keluarga dan seluruh sahabatnya, para ulama serta semua sesepuh yang ada di desa. *Tawassul* dilaksanakan kepada Nabi dan orang-orang shaleh yang mempunyai keistimewaan agar disambungkan dan atau cepat dikabulkan do'a-do'a yang ditujukan kepada Allah.[9]

Di antara do'a-do'a yang dibaca Kyai Ali Fikri itu, terdapat do'a yang sebagian besar bersumber dari ayat al-Qur'an yang isinya meminta keselamatan hidup dunia dan akhirat (*rabbana atina fi al-dunya hasanat wa fi al-akhirat al-hasanat wa qina adab al-nar*). Ketika prosesi do'a berlangsung, seluruh penduduk yang hadir di langgar menjawab dengan membaca *amin*. Sebagian menjawab dengan suara keras dan sebagin ada yang menjawab dengan lirih meskipun sebagian di antara mereka tersebut ada yang tidak mengerti dengan arti dari bacaan do'a-do'a yang dibaca Kyai. Menurut Kyai Umar, meskipun sebagian penduduk tidak mengerti arti do'a yang dibaca Kyai Ali Fikri, tetapi mereka mempunyai keyakinan akan mendapatkan *barokah* dari do'a kyai. Sebagaimana dikatakan Rohim bahwa do'a yang dibaca Kyai Ali Fikri mempunyai manfaat besar bagi dirinya untuk menolak balak yang diturunkan Allah.

Proses pembacaan do'a oleh kyai tersebut berlangsung kurang-lebih lima menit. Setelah do'a bersama selesai, Kyai Ali Fikri langsung meninggalkan tempat pertemuan tersebut. Kyai Ali Fikri berdiri lebih dulu meninggalkan langgar menuju rumah yang terletak tidak jauh dari langgar miliknya. Sebelum meninggalkan tempat duduk, tampak dengan antusias beberapa orang berebut mencium tangannya. Ritual *rebo wekasan* ini tidak diisi bentuk prosesi yang rumit karena inti dari ritual ini adalah murni membaca doa', sebagaimana dijelaskan sebelumnya, baik oleh Kyai Hambali maupun Kyai Ali Fikri. Mereka mengatakan bahwa ritual *rebo*

[9]Dalam Surat al-Maidah ayat 35 disinggung tentang *tawassul*: "*Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah. Dan carilah sebuah perantaraan* (*al-wasilah*) *untuk sampai kepada Allah.Berjihadlah kamu di jalan-Nya mudahan-mudahan kamu mendapat keuntungan..*"

wekasan tersebut merupakan tradisi ulama sunni yang harus selalu disambut dengan cara membaca do'a-do'a.[10]

Setelah dilakukan do'a dalam ritual *rebo wekasan* itu, suasana di dalam langgar terus masih ramai karena sebelum kembali ke rumah masing-masing dilakukan acara saling tukar menukar makanan sehingga panci-panci yang sebelumnya hanya berisi satu jenis makanan berubah menjadi bermacam jenisnya. Makanan-makanan itu, sebagian ada yang langsung dinikmati dan sebagian dibawa pulang. Menurut Rohim, makanan-makanan yang sudah mendapat do'a dari Kyai sangat dipercaya mengandung *barokah*,[11] dan keselamatan. Kepercayaan tersebut menurut Rohim sudah berlangsung sejak turun temurun oleh nenek moyang mereka. Berdasar penjelasan Rohim ini, maka dapat dipahami mengapa ada sebagian orang tampak sibuk membersihkan sisa makanan yang tercecer kemudian mengumpulkannya ke dalam ember. Dari penjelasan Rohim diperoleh informasi bahwa sisa makanan itu difungsikan sebagai pupuk yang bertujuan agar ikan di tambak ikut mendapat keselamatan.

Proses akhir dari rangkaian acara ini, sebelum membubarkan diri dan pulang ke kediaman masing-masing, peneliti mendengar ada salah seorang di antara mereka dengan suara keras meneriakkan shalawat: "*Allahumma salli 'ala muhammad*." Suara selawat tersebut langsung disambut serentak oleh hampir semua peserta yang hadir di situ dengan jawaban: "*Allahumma salli 'alayhi*." Mereka kemudian satu persatu meninggalkan langgar dengan suasana hiruk-pikuk dan sedikit kacau karena mereka harus mencari panci dan sandal yang tercecer dari tempatnya, sebelum akhirnya suasana menjadi sepi kembali.

---

[10]Khutbah jum'at Kyai Hambali, tanggal 12 Maret 2005.

[11]*Barakah/barokah* mempunyai makna berkembang dan bertambahnya kebaikan dan kemuliaan. Masalah *barakah* disinggung Allah di dalam Surat Maryam ayat 31: "*Dan Dia menjadikan Aku (Isa as) seorang yang diberkati di mana saja aku berada*."

2. Syuroan

Nama *Syuro* adalah bulan yang digunakan orang Jawa untuk menyebut *Muharram* dalam kalender Islam. Dalam Islam, bulan *Muharram* adalah salah satu bulan penting dalam perjalanan sejarah agama. Di dalam bulan ini terjadi peristiwa sangat bersejarah yang dialami Nabi Muhammad saw, yaitu peristiwa hijrah dari Kota Mekah menuju Kota Madinah.[12] Demikian strategisnya peristiwa dalam sejarah Islam ini sehingga oleh khalifah Umar bin Khattab, *Muharram* ditetapkan sebagai awal penentuan tahun baru Islam yang disebut tahun baru hijriyah. Di samping peristiwa itu, *Muharram* sendiri merupakan salah satu bulan penting yang sangat dihormati oleh umat Islam. Hal ini dapat diketahui dari apa yang sudah diajarkan oleh Nabi, di mana beliau melaksanakan puasa *tasu'ah* tanggal 9 dan puasa *ashura* tanggal 10 *Muharram*.

Demikian pula dengan umat Islam di Indonesia. Pada umumnya mereka juga memperingati tahun baru Islam yang jatuh pada bulan *Muharram* dengan caranya masing-masing, mulai dari pengajian agama hingga bhakti sosial. Di wilayah-wilayah tertentu yang ada di Jawa Timur, *Muharram* disambut dengan serangkaian acara unik yang populer dengan sebutan *syuroan*. Sebagian kelompok ada yang menggelar sesaji dalam ritual unik. Di daerah Banyuwangi khususnya, acara *syuroan* selalu dirayakan dengan menggelar ritual di tepi laut. Sesaji dengan cara mempersembahkan hasil pertanian itu konon dijadikan sebagai media menolak balak yang populer dengan sebutan ritual *petik laut*.

Seperti yang sudah disebutkan, pada beberapa wilayah di daerah Jawa Timur ditemukan pelaksanaan ritual tertentu yang populer dengan ritual *syuroan*. Pelaksanaan ritual khusus dalam menyambut bulan *Syuro* ini bertujuan memperoleh keselamatan. Pada umumnya, kegiatan itu didasarkan pada kepercayaan bahwa selama dalam bulan *Syuro* banyak

[12]Sebagian riwayat mengatakan bahwa hijrah Nabi Muhammad ke Madinah dilakukan tepat pada tanggal 20 September 622. Lihat Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah SAW*, ter. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Rabbani Press, 2000), 156.

ditemukan keadaan-keadaan bahaya. Bagi mereka yang bermata pencaharian di laut, untuk mengatasi keadaan-keadaan bahaya tersebut, mereka perlu melaksanakan ritual laut dan bagi mereka yang mempunyai matapencaharian di darat, mereka perlu juga melaksanakan ritual tertentu seperti *slametan bobor abang*, *bobor poteh*, *bobor ketan ireng* dan lain sebagainya menurut tradisi masing-masing.

Anggapan bahwa dalam bulan *Syuro* sering ditemukan adanya keadaan-keadaan bahaya juga berlaku bagi masyarakat Islam yang tinggal di Kecamatan Duduk Sampeyan. Namun, pelaksanaan ritual untuk bulan *Syuro* di tempat ini tidak semata-mata didasarkan atas kepercayaan-kepercayaan yang berlaku dalam masyarakat Jawa pada umumnya. Sebab, di antara mereka juga ada kyai yang menganjurkan pentingnya melaksanakan ritual *syuroan* dengan menggunakan sumber-sumber atau referensi dari ajaran Islam. Meskipun dalam pelaksanaannya kegiatan semacam ini seringkali menggunakan media-media tertentu sebagaimana dipergunakan oleh masyarakat Jawa pada umumnya,[13] tetapi intinya tetap do'a yang merupakan sarana untuk menambah nilai religiusitas.

Di Kecamatan Duduk Sampeyan yang mayoritas penduduknya memeluk Islam juga ditemukan adanya ritual *syuroan*. Ritual ini dilaksanakan dalam rangkaian acara yang kurang lebih sederhana. Meskipun demikian, substansi yang dikandung dari pelaksanaan ritual *syuroan* ini tetap merupakan sesuatu yang cukup penting, yaitu mengharapkan *barokah* dan *slamet*. Hal ini pernah dijelaskan ustad Fatihin pada khutbah jum'at menjelang datangnya bulan *Muharram/Syuro*. Isi khutbahnya, di samping menghimbau warga setempat melaksanakan puasa tanggal 9 dan10 juga menganjurkan agar mereka melaksanakan puasa akhir dan awal tahun. Jika puasa tanggal 9 dan 10 dapat

[13] *Slametan* bagi orang Jawa merupakan upacara dasar yang paling inti. Dengan *slametan* tidak seorangpun merasa dirinya dibedakan dengan orang lain dan dengan demikian ada semacam perasaan bersama-sama. Seperti yang dinyatakan Geertz tentang efek keseimbangan emosional seseorang dalam *slametan*. Lihat Geertz, *Abangan, Santri,* 17.

menghapus dosa kecil, maka puasa pada akhir dan awal tahun dapat menjauhkan diri dari malapetaka.[14]

Demikian halnya dengan Kyai Ali Fikri, pengasuh pesantren Al-Islah yang juga Rois Syuriah NU Kecamatan Duduk Sampeyan. Sehari sebelum masuk bulan *Syuro*, ia memberikan penjelasan tentang amalan-amalan pada bulan *Syuro*. Kepada jama'ah sholat mahgrib di langgarnya, Kyai Ali Fikri memberikan amalan yang harus dilakukan dalam menyambut datangnya bulan *Syuro*. Amalan-amalan tersebut antara lain membaca ayat kursi dengan hitungan 313 kali yang bisa dilakukan secara individu atau bersama-sama. Kyai Ali Fikri sendiri bersama santri dan para jama'ah di langgarnya melaksanakan amalan ini pada malam pergantian tahun memasuki bulan *Syuro* yang dilakukan setelah isya'. Peneliti terlibat di dalamnya sehingga dengan sangat mudah dapat mengamati kekhusyukan para jama'ah ketika membaca amalan-amalan dari kyai.

Selain pada awal bulan, dalam rangkaian ritual *Syuroan* tepatnya tanggal 10, Kyai Ali Fikri kembali memberikan amalan lagi, yaitu selembar kertas putih berisikan do'a-do'a dalam menyambut tanggal 10 *Syuro*. Oleh para santrinya amalan itu dibagikan kepada jama'ah sholat maghrib di langgarnya.

> "Sebelum do'a tersebut dibaca, Kyai Ali Fikri terlebih dahulu *tawassul* kepada Nabi Muhammad dan sahabatnya. Bacaan surat Fatihah beberapa kali diucapkan Kyai Ali Fikri dan secara langsung diikuti seluruh jama'ah yang hadir di langgar. Mereka bersama-sama membacanya dengan khusyuk. Setelah beberapa kali membaca Fatihah, Kyai Ali Fikri melanjutkan membaca tulisan di dalam kertas putih yang sudah dibagikan dan secara bersama-sama diikuti jama'ah. Isi yang dibaca secara bersama-sama dalam kegiatan itu sebagai berikut: "*Hasbiy Allah wa ni'ma al-wakil ni'ma al-mawla wa ni'ma al-nasir*", sebanyak 70 kali. Sembari

[14]Khutbah jum'at Pak Fatihin, tanggal 26 Pepruari 2005.

membaca, tangan kyai bergerak memutar tasbih kemudian berhenti sambil memberi isyarat kepada para jama'ah. Kyai Ali Fikri kemudian melanjutkan membaca: *Subhana Allah mil'a al-mizani wa muntaha al-hilmi wa mablagha al-rida wa zinata al-'arshi. Wa al-hamd Allah mil'a al-mizani wa muntaha al-'ilmi wa mablagha al-rida wa zinata al-'arshi.Wa Allah akbar mil'a al-mizani wa muntaha al-'ilmi wa mablagha al-rida wa zinata al-'arshi la malja'a wa la manja min Allah illa ilayhi. Subhana Allah 'adada al-shaf'i wa al-watri wa 'adada kalimat Allah al-tammati kulliha. Wa al-hamd Allah 'adada al-shaf'i wa al-watri wa 'adada kalimat Allah al-tammati kulliha. Wa Allah akbar 'adada al-shaf'i wa al-watri wa 'adada kalimat Allah al-tammati kulliha as'aluka al-salamat birahmatika ya arhama al-rahimin. Wa la hawla wa la quwwata illa bi Allah al-'aliyi al-'adim. Wa huwa hasbiy wa ni'ma al-wakil ni'ma al-mawla wa ni'ma al-nasir. Wa sall Allah ala khayra khalqihi sayyidina Muhammad wa 'ala alihi wa sahbihi wa sallam ajma'in wa al-hamd Allah rabbi al-'alamin*", artinya: "Maha Suci Allah yang memenuhi timbangan puncak pengetahuan, puncak kerelaan dan hiasan arsy. Segala puji bagi Allah yang memenuhi timbangan puncak pengetahuan, puncak kerelaan dan hiasan arsy. Allah Maha Besar yang memenuhi timbangan puncak pengetahuan, puncak kerelaan dan hiasan arsy. Tidak ada tempat berlindung dan tempat keselamatan dari Allah kecuali kembali kepada Allah. Maha Suci Allah sebanyak seluruh bilangan genap dan ganjil, serta sebanyak semua kalimat Allah yang sempurna. Segala puji bagi Allah sebanyak seluruh bilangan genap dan ganjil, serta sebanyak semua kalimat Allah yang sempurna. Allah Maha Besar sebanyak seluruh bilangan genap dan ganjil, serta sebanyak semua kalimat Allah yang sempurna. Aku memohon keselamatan kepadaMu dengan berkah kasih sayangMu. Wahai Tuhan yang paling pengasih. Tidak ada daya dan kekuatan kecuali dengan kekuatan Allah yang Maha Tinggi dan Maha Agung. Cukuplah Dia bagiku. Dia adalah Wakil, Majikan dan Penolong yang paling

baik. Semoga rahmat Allah selalu dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, sebaik-baik ciptaanNya. Semoga dilimpahkan pula kepada semua keluarga dan sahabatnya. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta seluruh alam".[15]

Rangkaian acara *syuroan* belum berakhir pada malam itu karena pada hari Jum'at legi pada bulan itu, warga setempat masih melaksanakan acara *slametan bobor abang* (*bobor syuro*), sebagai simbol keselamatan. Acara *slametan bobor abang* yang dilaksanakan tepat setelah jama'ah sholat jum'at turun dari masjid ini paling banyak diikuti oleh peserta wanita. Meskipun demikian, prosesinya tetap dipimpin Kyai Ali Fikri sebagai sesepuh yang memimpin acara do'a. Keterlibatan seorang kyai yang bertugas memimpin ritual *slametan* ini menandai munculnya legitimasi tentang absahnya ritual yang menurut salah seorang pesertanya sudah sangat lama dilaksanakan warga setempat secara turun-temurun.

Menurut Kyai Umar, rangkaian ritual *syuroan* tersebut bertujuan agar mereka mendapatkan *slamet* yang disimbolkan melalui *bobor abang* sebagai ungkapan do'a di samping do'a-do'a dalam bahasa Arab.[16] Misalnya, do'a yang dibaca Kyai Ali Fikri yang dijawab "*amin*" oleh peserta *slametan* secara serempak. Sebagian besar do'a berasal dari ayat-ayat al-Qur'an yang ditambah lagi dengan do'a-do'a lain. Do'a dari al-Qur'an misalnya, "*Rabbana atina fi al-dunya hasanah wa fi al-akhirat hasanah wa qina adab al-nar*", serta shalawat, "*Allah humma salli 'ala sayyidina Muhammad wa'ala alihi wa sahbihi ajma'ina*". Bukan secara kebetulan apabila acara *slametan bobor abang* yang dilaksanakan pada hari Jum'at legi dari bulan *Syuro* ini syarat dengan rangkaian simbol-simbol yang mempunyai nilai mistik. Sebab, yang terpenting dari ritual semacam ini bukanlah simbol-simbol itu, tetapi makna dari simbol yang dikonstruk bersama oleh masyarakat setempat, terutama melalui elit masyarakatnya.

---

[15]Observasi tanggal 18 Pepruari 2005.
[16]Wawancara tanggal 27 Pepruari 2005.

Ritual Pertanian

Pada bab sebelumnya dijelaskan tentang sistem mata pencaharian penduduk di Kecamatan Duduk Sampeyan yang pada umumnya mereka bekerja sebagai petani. Pekerjaan ini merupakan mata pencaharian hidup paling utama. Dalam pergantian musim yang sudah berlangsung sangat lama dan berjalan dari waktu ke waktu, mata pencaharian bertani tetap tidak mengalami perubahan meskipun telah muncul beragam pekerjaan pada sektor lain. Teknologi bertani yang dimiliki penduduk dari waktu ke waktu menunjukkan arah lebih intensif. Semakin sempitnya lahan pertanian yang dimiliki penduduk setempat karena pembangunan pemukiman, diatasi dengan memaksimalkan pengelolahan lahan sehingga hasil pertanian relatif dapat dipertahankan.

Noerid Haloei Radam pernah menjelaskan, salah satu ciri mata pencaharian pokok adalah ditandai tidak ditinggalkannya pekerjaan meskipun telah muncul jenis-jenis pekerjaan pada sektor lain yang lebih menjamin; adanya upacara pada setiap tahap kegiatan yang terkait erat dengan sistem keyakinan; upacara-upacara tidak berdiri sendiri dan terpisah tetapi merupakan rangkaian upacara; dan upacara-upacara tersebut melibatkan sedikit atau banyak orang. Sebaliknya, mata percaharian sambilan tidak memiliki empat ciri tersebut. Dengan kata lain, mata pencaharian sambilan mudah ditinggalkan penduduk.[17] Mata pencaharian sambilan biasanya muncul karena pergantian musim, seperti pekerjaan pada sektor informal yang diistilahkan dengan model *serabutan*. Hal ini sangat berlawanan dengan sistem mata pencaharian hidup yang utama.

Sementara itu, Koentjaraningrat mengatakan bahwa dalam kegiatan pertanian model bercocok tanam (huma) ditemukan beberapa kegiatan yang dilakukan penduduk secara bertahap, seperti tahap menyiapkan lahan, tahap menanami lahan, dan seterusnya hingga tahap

---

[17]Lihat lebih lanjut dalam Noerid Haloei Radam, *Religi Orang Bukit* (Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001), 243-244.

panen,[18] di mana pada masyarakat tertentu, tahap-tahap tersebut seringkali diawali dengan proses ritual.[19]

Demikian pula halnya dengan kegiatan bertani bagi masyarakat di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan. Mereka melakukan serangkaian kegiatan dan tata ritual tertentu, tetapi tidak semuanya dilalui dengan pelaksanaan ritual-ritual. Masyarakat yang tinggal di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan bagian Utara, yang pada umumnya bermatapencaharian sebagai petani tambak memulai tahap kegiatannya dengan mempersiapkan lahan (*ngeduk*); mengairi lahan (*nyengkani*), mengontrol kedalaman air; mengukur kadar garam dalam air; merabuk tanah dengan pupuk; memilih sekaligus membeli *nener* atau benur (benih ikan) yang baik; menebarkan benih ikan di lahan (*lebon*); memberi makanan dan obat-obatan; menambah atau mengurangi kedalaman air; *ngera* (panen) yang dikonsepsikan dengan istilah *merek* atau *banjang*. Dari sekian banyak tahap kegiatan tersebut, ritual pertanian bagi petani tambak sebagian besar berpusat pada saat mereka *lebon* karena masa ini merupakan masa krusial. Hal ini sangat berbeda dengan petani sawah yang mempunyai proses ritual lebih kompleks dan rumit.

1. Sambetan

Masyarakat petani tambak di Kecamatan Duduk Sampeyan mengenal ritual *sambetan* yang dilaksanakan pada saat akan menebarkan *nener* (benih ikan bandeng). Ritual *sambetan* biasanya hanya dilaksanakan dalam lingkungan keluarga yang terbatas dan dilakukan oleh hampir

---

[18]Koentjaraningrat menjelaskan ada sepuluh tahap kegiatan bercocok tanam yang dilakukan oleh masyarakat yang suka berpindah-pindah tempat. Kesepuluh tahap kegiatan itu adalah membersihkan semak belukar sawah, menebang pohon-pohon, membakar ranting dan daun, menyiapkan lahan agar dapat ditanami, menanami lahan, kaum lelaki mengerjakan pekerjaan lain sedangkan kaum wanita membersihkan menyiangi ladang, menyelenggarakan pesta usai panen dan menyiapkan ladang baru atau membersihkan ladang lama kembali. Lihat Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1974), 48-51.

[19]Radam, *Religi Orang*, 244

semua penduduk yang akan menebar benih ikan di tambak. Inti ritual seperti diungkapkan seorang warga bernama Sholeh adalah memohon kepada Allah agar benih yang sudah ditebarkan di tambak dapat *tiris* (hidup secara layak dan tidak banyak berkurang karena mati atau terserang wabah penyakit) dan *slamet* hingga masa panen datang. Sholeh mengatakan bahwa masyarakat petani tambak sangat serius saat mereka menebarkan benih. Jika tahap awal ini berlangsung dengan baik, maka tahap berikutnya relatif mudah. Bertambak menurut keterangan Sholeh ibarat menanam pohon. Jika bibit yang ditanam dan cara menanamnya bagus, maka tinggal merawatnya saja. Demikian pula sebaliknya, jika cara menanam bibit ikan tersebut jelek, maka hasilnya juga kurang maksimal.[20]

Di samping itu, diperlukan ritual khusus yang disebut *sambetan*. Sehari-hari ungkapan ini digunakan ketika ada orang sakit dan butuh pengobatan (*sambetan*). Maksud dilaksanakan ritual ini diungkapkan H. Rosyid:

> "*Ngga' suwe Dek Asror, sakwise dibeyarno biasane nener bandeng rodo gopok. Wong-wong petani kene ngarani penyakit salad seng sering nyerang nener sek enom umure. Penyakit iki diwedeni wong tani tambak sebab nyerange ndadakan. Kapan wes kenek penyakit iki, biasane iwak bandeng seng gek cilik iso kuru-kuru terus berubah werno kulite dadi loreng-loreng. Supoyo slamet terus adoh songko penyakit mau, wong-wong tani kene biasane ngelaksanakno acara sambetan koyo seng wes dilakoni karo wong-wong tuwo biyen. Kebiasaan sambetan wes suwe dilakoni wong kene turun-temurun. Tujuane supoyo iwake bandeng seng ditebarno dadi slamet terus adoh songko penyakit*", artinya: "Tidak lama Dik Asror, sesudah ditebarkan biasanya nener bandeng agak rentan. Orang-orang petani di sini menamakan penyakit salad yang sering menyerang nener yang masih mudah umurnya. Penyakit ini ditakuti petani tambak karena menyerang mendadak. Jika sudah terserang penyakit ini, biasanya ikan bandeng yang masih kecil menjadi

[20]Wawancara tanggal 20 Pepruari 2005.

> kurus kemudian warna kulitnya berubah doreng-doreng. Agar selamat dan jauh dari penyakit tadi, orang-orang petani di sini biasanya melaksanakan acara sambetan seperti yang sudah dilakukan orang-orang tua dulu. Kebiasaan sambetan sudah lama dilakukan secara turun-temurun. Tujuannya agar ikan bandeng yang ditebarkan menjadi selamat dan jauh dari penyakit".[21]

Informasi di atas peneliti peroleh melalui wawancara dengan H. Rosyid seusai melaksanakan penebaran benih ikan yang dilaksanakan pada awal musim hujan atau masyarakat di sana menyebutnya musim *labuhan*. Kira-kira jam 08.00 WIB sinar matahari belum begitu terik sehingga dengan lebih leluasa peneliti dapat mengikuti proses penebaran ikan tersebut. Bermula dari perbincangan kecil di warung milik H. Nur yang terletak di pertigaan jalan Desa Keramat menuju pasar Duduk Sampeyan yang setiap pagi berjualan kopi, ketan dan makanan ringan lainnya. Warung H. Nur ini selalu ramai karena dibuat *tongkrongan* oleh para petani sebelum menuju ke tambak. Saat itulah, tampak H. Rosyid dan beberapa orang anggota keluarganya, termasuk anak dan istrinya bernama Hj. Rohimah membawa beberapa kardus berisi kantong plastik. H. Nur spontan mengatakan: *"Pak Rosyid koyoe angkate lebon*". Mendengar apa yang diucapakan H. Nur itu, peneliti langsung mengikuti perjalanan H. Rosyid dan keluarganya karena ingin mengamati proses penebaran benih di tambaknya yang secara kebetulan terletak tidak jauh dari warung milik H. Nur sehingga dari awal sampai akhir peneliti dapat mengamati seluruh kegiatannya.

> "Sebelum membuka kantong-kantong plastik berisi benih bandeng, H. Rosyid menceburkan diri ke dalam tambak dengan pakaian khas petani, *kaos oblong* yang sudah lusuh dan celana pendek dengan bagian-bagiannya yang sudah robek. Saya mendengar sendiri H.Rosyid menyebut beberapa kali nama Allah yang sebelumnya diawali dengan membaca *bismi Allah al-rahman*

[21]Wawancara tanggal 24 Pepruari 2005.

al-rahim. H. Rosyid juga membaca *selawat*, *Allahumma salli 'ala Muhammad*. Kemudian layaknya orang akan sholat, H. Rosyid menjamah air beberapa kali untuk berwudu. Setelah melakukan wudu, dari bibirnya dengan suara lirih saya mendengar ia sedang membaca sesuatu. Hj. Rohimah menuturkan, "*Bapak moco-moco dungo songko pak kyai*". Beberapa saat kemudian, H. Rosyid mengeluarkan sebuah kantong kain yang ternyata berisi beberapa bumbu dapur yang sudah dipersiapkan Hj. Rohimah dari rumah. Bumbu dapur yang peneliti maksudkan antara lain bawang merah, bawang putih, kunir dan lain sebagainya. Semuanya ditusuk dengan sapu lidi dan ditancapkan di tempat penebaran ikan".[22]

Bumbu-bumbu tersebut melambangkan bibit ikan yang sedang ditebar oleh H. Rosyid dan keluarganya. Selain bumbu-bumbu dapur dan lidi yang ditancapkan tersebut, terdapat pula *kukusan* (anyaman bambu berbentuk limas yang digunakan orang Jawa untuk *ngukus* nasi). *Kukusan* diletakkan untuk menutupi sapu lidi yang dipenuhi bumbu-bumbu pada lidi yang sudah tertancap sebelumnya. Sebagian ujung bawah *kukusan* menyentuh permukaan air. Bagian *kukusan* yang runcing bentuknya diarahkan atau menghadap ke atas sehingga posisinya menjadi terbalik menghadap ke bawah—tidak seperti ketika orang Jawa sedang *ngukus* nasi. Menurut Hj. Rohimah, posisi *kukusan* yang terbalik menutupi bumbu-bumbu tadi melambangkan perlindungan untuk bibit bandeng yang ditanam yang dilambangkan oleh bumbu-bumbu dapur tadi. Hj. Rohimah menegaskan *kukusan* merupakan media simbolis menolak penyakit yang sering menimpah.[23] Setelah dilaksanakan prosesi *sambetan*, semua peralatan tersebut ditinggalkan begitu saja sampai kondisinya rusak. Biasanya peralatan yang dibutuhkan untuk prosesi *sambetan* sudah dipersiapkan di rumah penduduk sehingga ketika dibutuhkan tinggal menggunakannya saja.

---

[22]Observasi tanggal 25 Pepruari 2005.
[23]Wawancara tanggal 25 Pepruari 2005.

Sebagai rangkaiannya, sehari setelah *lebon* dengan prosesi *sambetan*, Hj. Rohimah menyelenggarakan *slametan* sederhana. Ia mengundang beberapa orang tetangga dekat untuk datang ke rumahnya. Hajatan yang dilakukan usai prosesi *sambetan* berlangsung sangat sederhana. Kesederhanaan ini tampak dalam acara *manganan* yang dihadiri oleh beberapa orang tetangga dekatnya. Sebelum *manganan* dimulai, H. Rosyid menugaskan sesepuh kampung memimpin do'a dalam hajatan itu. Diawali dengan sambutan pendek yang mengutarakan maksud H. Rosyid, sesepuh kampung mengajak peserta *manganan* yang jumlahnya hanya beberapa orang untuk bersyukur dan memohon kepada Allah agar H. Rosyid dan keluarganya diberi *kewarasan* serta benih ikan yang telah ditebar tidak mendapat gangguan. Ucapan sesepuh kampung itu langsung dijawab "*amin*" semua yang hadir. Kemudian ia mengajak semua yang hadir membaca *selawat.* Sambutan dari sesepuh kampung ini berlangsung singkat, hanya berlangsung kurang dari lima menit. Setelah sesepuh mengutarakan maksud dari tuan-rumah, ia kemudian *tawassul* kepada Nabi Muhammad, keluarga dan para sahabatnya. Setelah proses itu selesai, ia kemudian memimpin do'a yang diamini oleh semua peserta, dengan kedua tangan mereka terangkat ke atas.[24] Proses do'a yang dipimpin sesepuh kampung tersebut berlangsung kurang dari dua menit. Setelah do'a selesai dibaca, dengan cara yang ramah H. Rosyid mempersilahkan peserta *manganan* untuk menikmati apa yang sudah disediakan oleh keluarganya.

Di samping itu, disajikan pula makanan yang khusus diperuntukkan dalam hajatan setelah prosesi *sambetan*, yaitu makanan *pulo* dan *dawet. Pulo* terbuat dari *karak* (nasi yang sudah dikeringkan) diaduk dengan gula merah dan kelapa. Sedangkan minuman *dawet* terbuat dari

---

[24]Mengangkat tangan merupakan salah satu cara dalam berdo'a seperti dalam hadith: "*Dari Malik ibn Yasar al-Sakuni, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda," Jika kalian memohon (berdo'a) kepada Allah, maka mintalah pada-Nya dengan (menengadahkan) telapak tanganmu. Dan jangan lah kamu meminta kepada Allah dengan punggung tanganmu.."* (Sunan Abi Dawud: 1271).

santan kelapa dan gula merah yang diisi dengan butiran-butiran tepung beras putih yang sudah dimasak. Tepung beras putih tersebut dicetak berbentuk bulat dalam jumlah sangat banyak. Makanan inilah yang menjadi peralatan inti dari prosesi *slametan* dalam ritual *sambetan*. Makanan ini mengandung simbol-simbol tertentu. Menurut Hj. Rohimah, makanan *pulo* maupun minuman *dawet* yang disajikan dalam hajatan tersebut melambangkan makna-maknanya tersendiri. Jenis makanan *pulo* yang padat melambangkan makna dari kepadatan ikan. Sedangkan butiran-butiran *dawet* melambangkan banyaknya ikan yang hidup di dalam air.[25] Melengkapi makanan itu, juga disediakan buah segar, seperti pisang dan semangka. Pada akhir acara, sebagian buah yang tersisa di situ dibagikan kepada peserta.

2. Pleretan

Jika *lebon* dan *sambetan* sangat dikenal di lingkungan masyarakat dengan matapencaharian sebagai petani tambak, maka tidak demikian halnya bagi masyarakat setempat yang bermatapencaharian sebagai petani sawah di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan bagian Selatan. Mereka sama sekali tidak mengenal ritual *sambetan* kecuali mungkin hanya mendengar namanya saja, karena tradisi tersebut bukan milik petani sawah. Namun demikian, mengelolah sawah bagi mereka di wilayah ini tidak sama dengan mengelolah sawah yang dilakukan dalam sistem bercocok tanam (huma) yang diawali dengan membersihkan semak-belukar, menebang pohon, membakar ranting dan lain sebagainya.[26] Tahap awal pengelolahan sawah di wilayah ini relatif lebih sederhana.

Penduduk setempat yang menekuni pertanian sawah tidak perlu lagi melakukan pembersihan semak belukar, menebang pohon-pohon dan membakar ranting-ranting karena lahan pertanian yang tersedia sebelumnya sudah merupakan areal persawahan yang tanahnya hanya mengeras karena agak lama tidak tersiram air hujan. Sebelum musim

[25]Wawancara tanggal 24 Pepruari 2005.
[26]Lihat Radam, *Religi Orang*, 244.

hujan tiba, sepanjang mata memandang hanya hamparan tanah persawahan yang terlihat *nelo-nelo* (pecah-pecah) sehingga para petani tinggal membersihkan atau membakar sisa batang padi dan rumput liar. Mereka bahkan tidak perlu lagi bersusah payah membajak sawah dengan hewan piaraan karena telah tersedia traktor. Dulu mereka menggunakan kerbau atau sapi untuk membajak, tetapi sejak ada peralatan berat tersebut, maka hewan-hewan tersebut tidak lagi dipergunakan sebab kurang efektif.

Tahap awal yang dilakukan petani sawah biasanya adalah membajak sawah dengan traktor. Proses kegiatan di sawah selanjutnya adalah *nampek wenih* (mempersiapkan bibit padi) yang ditempatkan pada lahan khusus, disebut lahan untuk persemaian (*pinian*). Beberapa hari, setelah bibit padi ditanam tumbuh pada lahan persemaian, maka dilanjutkan dengan menanam (*dawut*) padi pada areal sawah yang lebih luas. Tahap ini menurut saudari Rasning, warga Desa Sumengko dianggap sangat krusial dan penting. Oleh karena itu, diperlukan ritual tertentu yang disebut *pleretan*,[27] yang intinya adalah memohon keselamatan dari Allah agar bibit padi yang ditanam tumbuh *slamet* hingga panen dapat dilakukan. Ritual *pleretan* menandai kesadaran petani sawah akan perlunya tindakan spiritual seperti yang sudah dilakukan sejak para pendahulu mereka.

Istilah *pleretan* berasal dari nama makanan orang Jawa yang disebut *pleret* (makanan yang terbuat dari tumbukan beras putih dan gula merah). Ritual *pleretan* yang dilaksanakan oleh petani adalah ritual yang menandai tahap dimulainya menanam *weneh* pada lahan persawahan yang lebih luas. Ritual ini dilaksanakan karena ada keyakinan bahwa lahan sawah yang sebelumnya lama tidak dipergunakan telah dihuni oleh berbagai makhluk yang dapat mengganggu tanaman padi. Makhluk-makhluk yang dimaksud dapat berupa makhluk halus yang tidak tampak atau penyakit yang biasa menyerang tanaman padi. Intinya, para petani ingin agar tanaman padi yang ditanam bebas dari gangguan-gangguan

[27]Wawancara tanggal 27 Pepruari 2005.

penyakit dan atau gangguan makhluk halus. Oleh karenanya itu, mereka perlu melaksanakan *pleretan*. Keinginan ini dilakukan dengan cara meminta kepada Allah agar *weneh* yang ditanam terhindar dari penyakit dan *slamet* sampai masa panen, seperti dikatakan saudari Syaroh saat peneliti ke rumahnya:

> "*Tujuan pleretan sek slamet sawahe Dek. Yo slamet songko ganguan penyakit, slamet songko barang alus sing nunggu sawah lan liya-liyane. Kawet wong-wong tuwo biyen wes ono pleretan Dik. Biasane diadakno kapan wes mari nampek weneh. Wong-wong kidul kene rame-rame ngadakno slametan pleretan. Ngga' koyo wong lor-loran seng saiki wes ngga' ono sawah. Wong-wong kene ora wani ngilangi, soale wes dadi gawene wong-wong biyen. Wong-wong kene usaha njalu' Gusti Allah supoyo sawahe slamet, ngga' gampang kenek penyakit*", artinya: "Tujuan pleretan agar selamat sawahnya Dik. Ya selamat dari gangguan penyakit, selamat dari makhluk halus yang menunggu sawah dan lain-lain. Mulai orang-orang tua dulu sudah ada pleretan Dik. Biasanya dilaksanakan kalau sudah selesai nampek weneh. Orang-orang daerah Selatan di sini ramai-ramai mengadakan selametan pleretan. Tidak seperti orang daerah Utara yang sekarang sudah tidak ada sawah. Orang-orang di sini tidak berani menghilangkan, karena sudah menjadi perilakunya orang-orang dulu. Orang-orang di sini berusaha meminta Gusti Allah agar sawahnya selamat, tidak mudah terserang penyakit".[28]

Syaroh, salah seorang penduduk Dusun Jatirembe ini juga pernah menuturkan kepada peneliti tentang keprihatinan warga yang beberapa kali mengalami gagal panen. Dugaan Syaroh tentang kegagalan panen di dusunnya disebabkan oleh mulai banyaknya petani yang mulai berani meninggalkan kebiasaan-kebiasaan yang berlaku sejak orang-orang dulu, seperti melaksanakan ritual *pleretan*. "*Roto-roto saiki ake sawahe wong kene seng ngga' iso dipaneni. Ake sawah seng parine entek dipangan penyakit. Udane wes*

[28]Wawancara tanggal 28 Pepruari 2005.

arang-arang mudun terus ambek maneh tikuse kemerayap. Mungkin dugaane wong-wong ono benere yen saiki wes arang ono slametan jajan pleret", artinya: "Rata-rata sekarang sawahnya orang di sini tidak bisa dipanen. Banyak sawah yang padinya habis di makan penyakit. Hujannya sudah jarang turun kemudian tikusnya juga banyak. Mungkin dugaan orang-orang ada benarnya kalau sekarang sudah jarang ada *slametan* makanan *pleret*".[29] Ungkapan itu menggambarkan bahwa ritual *pleretan* adalah bagian penting sejak para pendahulu mereka, tetapi pada saat sekarang kurang mendapat perhatian sehingga melahirkan masalah.

Penuturan Syaroh tersebut menunjukkan pentingnya sebuah ritual bagi masyarakat yang bermatapencaharian sebagai petani sawah. Sebagai akibat dari kurang diperhatikannya kebiasaan-kebiasaan orang dulu, maka sekarang timbul penyakit yang menyerang tanaman padi mereka. Hal ini dapat diketahui dari Syaroh, seperti penuturan tentang datangnya hujan yang mulai jarang sehingga kurang baik bagi tanaman padi saat *meteng*; atau angin kencang yang merusak sehingga tanaman padi tidak dapat di panen karena bercampur dengan lumpur sawah atau tenggelam dalam air. Syaroh juga pernah mengatakan, "*Jek tas wae ono deso kene diadakno acara sedekah bumi kanggo ngganti Pleretan*" (baru saja di desa ini diadakan acara sedekah bumi sebagai ganti *pleretan*).[30] Ungkapan itu kembali menegaskan bahwa ritual *pleretan* mempunyai posisi penting dalam kehidupan petani sawah setempat. Dari penuturan-penuturan itu, ritual *pleretan* yang syarat dengan simbol-simbol itu tentu mengandung berbagai makna. Di samping dapat menjadi sebuah media silaturrahmi bagi masyarakat setempat juga dapat menjadi sebuah ekspresi budaya untuk menfasilitasi komunikasi warga masyarakat yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai spiritual.

Dalam pengamatan peneliti, ritual *pleretan* bagi warga setempat dilaksanakan dengan cara cukup sederhana, tetapi sama sekali kesederhanaan itu tidak mengurangi maknanya. Hal ini terutama

[29]Wawancara tanggal 27 Pepruari 2005.
[30]Wawancara tanggal 28 Pepruari 2005.

dilambangkan melalui jenis-jenis makanan yang disajikan. Makanan paling populer yang disajikan dalam ritual *pleretan* adalah makanan yang disebut *pleret*. Makanan *pleret* ini terbuat dari tepung beras putih dan gula merah yang ditumbuk menjadi satu. Dulu makanan ini dibentuk dengan *kepelan* tangan sehingga tampak jelas bekas tekanan jari saat disajikan. Kelebihannya, jika sebutir saja dimakan, maka perut akan terasa lebih cepat kenyang. Komposisi tepung beras yang ditekan sehingga lebih padat ini sekaligus menjadi lambang kepadatan padi yang diharapkan.[31]

Selain makanan *pleret*, jenis-jenis makanan lain yang disajikan dalam ritual *pleretan* adalah s*ego golong*, *buceng dan bobor beras puteh*. *Sego golong* terbuat dari nasi beras putih yang dibentuk dengan *kepelan* tangan dan ditaruh di dalam *takir*. *Buceng* adalah nasi biasa yang dibentuk menyerupai gunung, melambangkan harapan yang tinggi. Sementara *bobor beras puteh* terbuat dari beras yang tidak ditumbuk, tetapi cukup dimasak dengan kadar air yang agak berlebihan. *Bobor beras puteh* melambangkan kedamaian dan seringkali digunakan untuk makanan bayi sehingga disebut *bobor lemu*. Semua jenis makanan yang disajikan dalam ritual *pleretan* tersebut ditempatkan dalam satu wadah yang disebut *tempe*, diletakkan di ruangan rumah bagian depan kemudian diundangkan kepada tetangga-tetangga dekat untuk dimakan. Namun, sebelumnya perlu mendapatkan do'a dari Modin atau sesepuh kampung.

Kesederhanaan ritual ini pernah peneliti ikuti di rumah saudara Kasim, warga Desa Sumengko yang sehari-hari bekerja sebagai petani:

> "Sebelum acara dilaksanakan, salah seorang anggota keluarga Kasim mengundang tetangga-tetangga dekatnya. Setelah mereka yang diundang berkumpul di dalam rumah, seorang Modin yang sebelumnya dipasrahi Kasim langsung memberi penjelasan kepada mereka yang hadir maksud dan tujuan Kasim mengadakan *pleretan*. Setelah semuanya disampaikan, Modin melakukan *tawassul* kepada Nabi Muhammad dan kepada para

[31] Wawancara dengan Syaroh tanggal 27 Pepruari 2005.

sahabatnya yang dilanjutkan dengan membaca surat Fatihah beberapa kali. Setelah itu, Modin memimpin do'a yang diikuti bacaan "*amin*" oleh peserta yang hadir. Setelah proses do'a selesai, mereka langsung menikmati makanan yang telah disajikan. Usai menikmati makanan, mereka membubarkan diri ke rumah masing-masing".[32]

3. Metil-Wiwit

Kata *petil* berasal dari bahasa Jawa (*metil*) atau lebih mirip dengan bahasa Indonesia (metik). Ritual ini menandai awal dilakukannya panen (*metil*) oleh petani sawah. Ritual *metil* juga disebut dengan istilah lain, yaitu *wiwit* (berasal dari bahasa Jawa, *awit*), yaitu awal dimulainya panen. Biasanya, karena musim *nampek weneh* antara penduduk satu dengan penduduk lain dilakukan dalam waktu bersamaan, maka musim panen juga di mulai pada waktu yang hampir bersamaan. Sebagian besar petani sawah yang tinggal di Kecamatan Duduk Sampeyan hingga sekarang percaya dengan adanya hari baik untuk mengawali masa panen sehingga mereka perlu menentukan kapan hari panen dimulai.

Menentukan hari baik bagi dimulainya panen oleh seluruh warga yang bermatapencaharian sebagai petani sawah merupakan rangkaian awal dari proses ritual *metil* yang diselenggarakan di setiap kampung-kampung petani. Penjelasan tentang ritual *metil* dapat peneliti peroleh dari penuturan Rasning, warga Desa Sumengko ketika peneliti sedang menjenguk menantunya yang sakit. Dalam suasana percakapan santai itu, Rasning menjawab pertanyaan seputar *metil*: *"Nopo Dek Asror pengen tuku sawah, kok takon masalah metil? Kulo emutaken empun tuku sawah meriki Dik, sebab kerjone abot terus soroh temen"*, artinya: "Apa Adik Asror ingin membeli sawah, kok tanya tentang *metil*? Saya ingatkan supaya tidak membeli sawah di sini Dik, karena pekerjaannya berat sekali". Peneliti menjawab*:"Mboten*, *kulo namung pengen ngertos mawon"*, artinya: "Tidak, saya hanya ingin mengetahui saja". Kemudian saudari Rasning mengatakan

[32]Observasi tanggal 4 Mei 2005.

kepada peneliti, "*Niku Dek Asror, metil niku slametan kanggene wong tani milih dino panen. Biasane nek ajeng panen, wong-wong meriki podo nggolek dino sing apik Dik, supoyo hasile yo apik",* artinya: "Itu Dik Asror, *metil* itu *slametan* untuk petani memilih hari. Biasanya kalau akan panen, orang-orang di sini mencari hari yang baik Dik, supaya hasilnya juga baik".[33]

Rangkaian ritual *metil* bagi petani yang akan melaksanakan panen sudah dimulai beberapa hari sebelum panen dimulai dengan kebiasaan *weweh* atau *ater-ater* makanan kepada sanak famili dan para tetangga dekat. Jika yang bersangkutan mempunyai keluarga besar, maka dapat dipastiakn *ater-ater* makanan dapat berlangsung agak lama. Satu keluarga kadang-kadang dalam waktu bersamaan mendapat *ater-ater* makanan dari famili atau tetangga lain yang akan panen karena berlangsung dalam waktu bersamaan. Kebiasaan ini terus dilestarikan penduduk setempat. Kebiasaan ini sekaligus dapat mempererat hubungan persaudaraan sebab mereka selalu ingat dengan apa yang diterima dari orang lain dan pada gilirannya akan melakukan hal yang sama.

Pelaksanaan ritual *metil* dengan aneka jenis makanan khas di samping disajikan untuk *slametan* di rumah sendiri, juga sebagian ada yang dibawa ke langgar atau masjid untuk disajikan kepada jama'ah sholat. Waktu yang dipilih untuk menyajikan makanan di langgar atau masjid biasanya dilakukan setelah sholat maghrib karena jama'ah sholat maghrib pesertanya lebih banyak dibanding dengan jama'ah sholat-sholat yang lain. Waktu yang dipilih untuk membawa makanan ke masjid atau langgar juga tidak ditentukan karena hal ini dilakukan bukan semata-mata untuk melengkapi pelaksanaan ritual *metil.* Di antara mereka ada yang menggunakan kesempatan itu untuk *rowah kirim* (mengirim do'a) kepada para leluhur mereka yang sudah meninggal dunia. Untuk kepentingan *rowah kirim* tidak ditentukan kapan waktunya. Namun, biasanya yang sering dipilih untuk melaksanakan maksud ini adalah hari Kamis.

Meskipun diawali dengan *ater-ater* makanan kepada tetangga dan sanak famili serta *rowah kirim* kepada para leluhur di langgar atau masjid,

---

[33]Wawancara tanggal 28 Pepruari 2005.

tetapi pelaksanaan ritual *metil* yang sesungguhnya tetap dipusatkan di rumah. Waktunya tepat dilaksanakan pada malam hari sebelum dilaksanakan pemotongan tanaman padi pada keesokan harinya. Seperti halnya dalam ritual *pleretan, metil* juga menyajikan aneka makanan yang diwadahi *tempe*, seperti *buceng, sego golong* dan *bobor abang-poteh. Bobor abang-poteh* dianggap sebagai simbol keselamatan dan kedamaian. *Bobor* yang disajikan dalam ritual *metil* berbeda dengan *bobor* dalam ritual *pleretan* yang menyajikan *bobor lemu.* Di samping aneka makanan yang sudah disebutkan, juga disajikan jajan pasar yang melambangkan limpahan rizki yang diperoleh dari Allah.

Pelaksanaan ritual *metil* agak berbeda dengan ritual-ritual pertanian lainnya. Ritual ini diawali *tawassul* kepada Nabi Muhammad dan para leluhur orang yang mempunyai hajat. Seorang Modin dipasarahi tuan rumah langsung memimpin do'a yang dilanjutkan dengan acara ramah-tamah. Ketika ramah-tamah selesai, peserta *slametan* masih menerima lagi bingkisan yang dibagi oleh mereka sendiri untuk dibawa pulang ke rumah masing-masing. Mereka menyebut bingkisan itu dengan istilah *berkat* (berasal dari kata Arab, *barakah*) yang berisi jenis makanan yang tidak habis disajikan dalam ramah-tamah. Dulu *berkat* tersebut dibungkus dengan daun pisang atau daun jati (*takir*), tetapi sekarang tidak karena sudah digunakan wadah plastik atau piring. Sebelum pembagian *berkat* dilakukan, salah seorang di antara peserta *kundangan* menghitung seluruh peserta yang hadir. Sementara yang lain membuat *takir* sesuai jumlah peserta. Mereka membagi makanan hingga tidak tersisa. Bagi tetangga yang tidak hadir, mereka menerima kiriman yang disebut *peparing* yang dititipkan tetangga dekatnya.

Sebagai rangkaian *metil*, petani masih melakukan *slametan* lagi di sawah. *Slametan* ini tidak banyak dihadiri orang karena hanya melibatkan tetangga kanan-kiri sawah. Pelaksanaan do'a dalam *slametan* di sawah ini dipimpin oleh mereka yang dianggap lebih tua. *Slametan* di sawah sudah tidak didahului lagi dengan sambutan orang yang hajat karena begitu makanan dalam *tempe* ditaruh di pojok sawah, saat itu pula tetangga

kanan-kiri sawah yang mengetahui langsung berkumpul di sana. Makanan yang disajikan pada *slametan* ini berbeda dengan makanan dalam pelaksanaan *metil* di rumah. *Tempe* dengan alas daun pisang di dalamnya berisi *segoh poteh* dan *urap-urap jangan.* Di bagian tengahnya, dilengkapi dengan ikan dan sajian lauk-pauk, seperti ayam panggang lengkap dengan kepala, kaki dan jeroannya. Setelah menikmati sajian makanan-makanan itu, orang yang punya hajat berjalan mengelilingi sawah sambil memohon kepada Allah agar tanaman padi yang akan dipanen mendapat *barokah.* "*Niku namung tradisi, kangge syarat mawon ambek ngelestarikno nopo seng dados kebiasaan wong biyen*", [34] kata saudari Rasning tentang *slametan* di sawah.

4. Keleman

Ucapan kata *"kelem"* dalam bahasa Jawa identik dengan kata "tenggelam" dalam bahasa Indonesia. Di sebut *keleman* karena ritual ini menyajikan makanan yang tumbuh terpendam (*kelem*) dalam tanah yang seringkali disebut *polo pendem*, seperti *tales*, *gembili*, *genyong*, *telo*, *kacang, kentang, umbi-umbian* dan lain sebagainya. Dalam pelaksanaan *keleman* yang sesungguhnya jenis makanan itu masih ditambah lagi dengan *sego kuning* dan *pasung*,[35] yang dulu diletakkan dalam *tempe* tetapi sekarang tidak. *Pasung* adalah makanan yang bahan dasarnya dari tepung beras, santan kelapa dan ragi. Mirip bahan dasar *apem*, tetapi bentuknya berbeda. Umumnya *apem* berbentuk bulat pipih, sedangkan *pasung* bentuknya panjang dan terbungkus daun pisang. Seluruh jenis makanan tersebut disajikan untuk ritual *keleman* yang dilaksanakan di masjid atau langgar. Tujuan dilaksanakan ritual ini menurut H. Nur adalah mensyukuri panen.[36]

---

[34]Wawancara tanggal 28 Pepruari 2005.

[35]Makanan *pasung* adalah jenis makanan yang adonannya sama dengan makanan *apem*, hanya saja bentuknya yang berbeda. Apem bentuknya bulat peper, sedangkan *pasung* menyerupai bungkusan lontong.

[36]Wawancara dengan H. Nur tanggal 28 Pepruari 2005.

Ritual *kleman* merupakan salah satu ritual paling populer di lingkungan masyarakat yang mempunyai mata pencaharian sebagai petani sawah. Ritual ini menjadi perekat hubungan di antara penduduk sebab sebelum ritual dilaksanakan selalu didahului dengan kebiasaan saling *ater-ater* makanan yang dilakukan antar sesama penduduk setempat. Beberapa hari sebelum ritual dilaksanakan, penduduk sudah mempersiapkan bahan-bahan makanan yang diperlukan. Di antara mereka ada yang belanja sendiri ke pasar. Namun, tidak jarang pula yang cukup membelinya dari para *welijo* yang sedang keliling kampung.

Pelaksanaan ritual *keleman* antara penduduk yang satu dengan penduduk yang lain waktunya hampir bersamaan sehingga suasana di dalam sebuah kampung tampak lebih ramai dibanding hari-hari biasa. Pada hari yang sudah ditentukan, masing-masing kepala keluarga atau diwakili oleh anak laki-lakinya membawa panci (dulu *tempe*) yang sudah diisi jenis makanan *keleman* menuju masjid atau langgar. Ritual *keleman* dimulai ketika terdengar bunyi beduk, *tek dang, tek dang, tek dang* yang diringi bunyi pengeras suara yang menandai dimulainya acara. Penduduk kemudian berduyun-duyun membawa makanan menuju masjid atau langgar. Meskipun makanan yang dibawa berjenis sama, tetapi mereka tetap bersemangat membawanya. Menurut H. Bisri, ritual *kelemen* mempunyai tujuan tersendiri yang dimaksudkan untuk mensyukuri nikmat Allah setelah masa panen. Dengan kata lain, *keleman* adalah acara untuk mensyukuri rizki yang diberikan Allah dengan cara menggelar *slametan* yang menyajikan jenis makanan yang tumbuh dalam tanah (*polo pendem*) .[37]

Di masjid atau di langgar, ritual *keleman* dilaksanakan dengan cara sederhana. Pada satu kesempatan, peneliti mengamati beberapa orang terlihat santai menunggu kedatangan penduduk yang lain. Sambil lesehan di serambi langgar, mereka menunggu kehadiran penduduk lainnya yang masih ada di rumah atau sedang dalam perjalanan menuju langgar—tempat dilaksanakannya acara. Satu persatu penduduk datang membawa

[37]Wawancara tanggal 1 Maret 2005.

panci berisi makanan dan menaruhnya di atas tikar. Seorang di antaranya tampak sedang mengambil uang *selawat* yang ada di pinggir-pinggir panci yang berisi penuh makanan *polo pendem*. Beberapa orang lainnya terus bersemangat membaca *selawat* dan mengumumkan bagi mereka yang masih ada di rumah untuk segera berangkat ke langgar karena *keleman* segera dilaksanakan. Tidak lama kemudian penduduk datang semakin banyak sehingga menjadi ramai menandai suka cita atas rizki Allah.

Sebelum seorang Modin yang akan memimpin do'a hadir di tempat, peneliti sempatkan berbincang-bincang santai dengan H. Manan, salah seorang warga Tumapel. Dari H. Manan ini, peneliti memperoleh penjelasan bahwa ritual *keleman* memang sudah dilaksanakan sejak pendahulunya. *"Dek Asror iki koyok wong endi wae kok takon-takon masalah keleman",* artinya*:* "Dik Asror ini orang mana sih kok menanyakan tentang *kleman*", katanya. Peneliti menjawab, "*Mboten ngoten Pak, kulo nate tumut, tapi kirang jelas tujuan terus kapan mulai ono acara niki"*, artinya: "Tidak begitu Pak, saya pernah ikut, tetapi kurang mengerti tujuan dan kapan mulai ada acara ini". Kata H. Manan, "*Tujuane enggih niku Dek Asror, nyukuri rizki saking Allah. Acara niki empun wonten mulai kulo tasek alit biyen. Mbah-mbah kulo piambak disek nggeh ngelaksanakno penggawean niku"*, artinya: "Tujuannya yaitu Dik Asror, mensyukuri rizki dari Allah. Acara ini sudah mulai ada sejak saya masih kecil dulu. Nenek-nenek saya sendiri dulu juga melaksanakan kegiatan itu".[38]

Perbincangan peneliti dengan H. Manan berakhir ketika datang saudara Ali, Modin yang akan memimpin do'a. Salah seorang sesepuh desa ini hadir setelah ditunggu beberapa lama oleh warga yang sudah hadir lebih dulu.

> "Setelah mengucapkan salam melalui pengeras suara, Modin Ali langsung melakukan *tawassul* yang ditujukan kepada Nabi Muhammad, keluarga, para sahabatnya, juga kepada para wali. Suara Modin dengan jelas dapat peneliti dengar sebab jarak antara

---

[38]Wawancara tanggal 13 Maret 2005.

tempat duduk peneliti dengan tempat duduknya hanya sekitar lima meter. Ia menyebut beberapa nama wali. Usai *tawassul*, Modin kemudian memimpin do'a bersama, menggunakan bahasa Arab yang dijawab "*amin*" oleh semua yang hadir di situ. Suasana yang tadinya ramai berubah menjadi khidmat penuh makna religius. Sebagian orang menjawab kata "*amin*" dengan suara lirih sambil memejamkan mata. Namun, ada sebagian yang lain—kebanyakan remaja dan anak-anak—menjawab dengan suara agak keras".[39]

Setelah do'a selesai dilaksanakan, tanpa dipersilahkan semua penduduk yang hadir langsung menikmati sajian makanan *polo pendem* yang sudah mereka bawa dari rumah masing-masing. Di antara mereka tampak ada yang saling tukar menukar sementara yang lain asyik menikmatinya. Menurut H. Manan, tukar menukar makanan ini dilakukan sebagai simbol persaudaraan di antara mereka. Suasana bahagia itu mereka isi dengan bersama-sama membangun kekerabatan. Demikian pula, melalui *sodakohan* makanan yang disajikan, mereka ingin menunjukkan kesadarannya bahwa hasil panen yang sedang dinikmati merupakan anugrah dan rizki yang diberi Allah. Penghayatan atas perasaan ini diwujudkan dengan melakukan kegiatan bersama dalam bentuk ritual.

Ritual Lingkaran Hidup

Dalam kesehariannya, warga masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan tidak dapat dilepaskan dari kebiasaan melaksanakan *slametan*. Mereka mengenal beberapa peristiwa yang menandai siklus kehidupan. Dalam menyambut siklus peralihan individu atau ritual lingkaran hidup (*rites of passage*) tersebut, hampir secara keseluruhan masyarakat melakukan tata cara tertentu, antara lain ritual kehamilan sampai kematian. Ritual kehamilan (*tingkepan* atau *mitoni*), kelahiran (*procotan,*

[39]Observasi tanggal 7 Mei 2005.

aqiqohan dan *selokaran*), *mudun lemah, khitanan* dan perkawinan. Mereka seringkali mengistilahkan ritual-ritual itu dengan *brokohan* atau *bancaan*. Sedangkan untuk konsep ritual kematian (*patine*, *telungdinone*, *petungdinone*, *petangpuluhe*, *satuse*, *pendake*, *sewune*) diistilahkan *slametan*.[40]

Sama halnya dengan ritual-ritual yang mengiringi tahap-tahap pengelolahan lahan pertanian, sebagian ritual lingkaran hidup juga menyajikan makanan khusus yang bervariasi dan mengandung simbol tertentu. Seringkali ritual-ritual itu dilaksanakan dari cara yang paling sederhana hingga cara besar-besaran dengan melibatkan jumlah peserta *kundangan* yang banyak. Biasanya, jika orang yang punya hajat termasuk dari kalangan keluarga kaya, maka peserta yang diundang dalam hajatan juga banyak jumlahnya. Sebaliknya, bagi yang mempunyai kemampuan ekonomi biasa-biasa saja, maka hajatan yang digelar cukup sederhana dengan peserta *kundangan* yang sedikit. Hajatan besar dengan biaya banyak biasanya digelar untuk perkawinan keluarga kaya.

1. Masa Kehamilan

Ritual ini sering disebut dengan *brokohan* yang berasal dari bahasa Arab, *barakah.*[41] Shamsuddin al-Sakhawi mengatakan: "*al-Murad bi al-barakah al-numuwwah wa al-ziyadah min al-khayri wa al-karamah*" (yang dimaksud *barakah* adalah berkembang dan bertambahnya kebaikan dan kemuliaan).[42] *Barakah* atau dalam bahasa Indonesia disebut berkah, diberikan Allah kepada orang yang dikasihi-Nya, seperti para nabi, wali dan lain sebagainya. Bahkan, tidak hanya itu, *barakah* juga dapat diperoleh

---

[40]Istilah *slametan* ini juga dapat ditemukan dalam tata cara ritual agama Jawa, di mana *slametan* merupakan inti dari upacaranya. Lihat tentang pola dan makna *slametan* dalam Geertz, *Abangan, Santri,* 13-18

[41]Lihat dalam Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur)," (Disertasi Doktor, Universitas Airlangga, Surabaya, 2003), 8.

[42]Periksa dalam Muhyiddin Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis: Menjawab Persoalan Keseharian* (Jember: Nurul Islam, 2004), 219.

melalui benda-benda peninggalan mereka.[43] Namun, yang harus diingat adalah bahwa mengharap *barakah* tersebut hanya dapat dilakukan sebagai sarana mendapat pertolongan, bukan tujuan utama, apalagi sampai meyakini bahwa sebuah benda dapat memberikan *barakah.*

Adapun ucapan "*bancaan*" berasal dari bahasa Jawa, *bancah,* yang berarti ada sesuatu yang dibaca, yaitu do'a-do'a yang dibaca ketika mereka sedang melaksanakan ritual-ritual tertentu.[44] Misalnya, membaca surat *Yusuf* dan surat *Maryam* untuk do'a-do'a yang dibaca dalam ritual *tingkepan* yang menandai tujuh bulan usia kehamilan. Bacaan *selawat* misalnya untuk do'a yang dibaca pada saat ritual *selokaran* yang dirangkai bersamaan waktunya dengan *aqiqohan* dan *procotan.* Bacaan *adhan-iqamat* menandai kelahiran dan lain sebagainya seperti bacaan *manaqib*, salawat *burdah* dan bacaan-bacaan lainnya.

Masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan secara turun-temurun masih melaksanakan *brokohan* atau *bancaan* yang dilaksanakan dengan nama ritual-ritual tertentu. Misalnya ritual *tingkepan* yang oleh sebagian penduduk sengaja dipelesetkan dengan ungkapan *melenting sak kekep* (menonjol sebesar tutup). *Tingkepan* dikaitkan dengan ritual orang hamil yang telah memasuki usia tujuh bulan. Kebiasaan umum yang berlaku bagi orang hamil, apabila memasuki usia tujuh bulan, maka selalu ditandai dengan semakin membesarnya janin yang ada dalam kandungan sehingga mempengaruhi keadaan fisik orang hamil. Oleh karena itu pula, *tingkeban* seringkali diungkapkan dengan sebutan, *mitoni/piton.* Ungkapan *pitu* berari *pitulungan* (pertolongan) bagi usia tujuh bulan janin dalam kandungan. Dalam keyakinan masyarakat setempat, usia tujuh bulan merupakan usia penting sebab pada saat itu janin dalam kandungan

---

[43]Nabi sendiri dalam satu riwayat pernah mendatangi masjid Quba', tujuannya adalah mencari berkah sebab masjid Quba' merupakan tempat yang diberkati Allah. Ibid., 222.
[44]Nur Syam, Tradisi Islam Lokal Pesisiran, 8.

menerima catatan-catatan amal sehingga perlu dilakukan do'a untuk memohon berkah.[45]

Bagi pihak penyelenggara, persiapan ritual *tingkepan* biasanya sudah dimulai sejak lama. Namun, kesibukan sangat tampak sehari sebelumnya ketika *tingkepan* akan dilangsungkan pada malam hari. Para tetangga dekat dan sanak famili merupakan orang-orang yang dengan suka rela membantu (*rewang*) demi terlaksananya hajatan tuan rumah, terutama dalam mempersiapkan makanan khas *tingkepan* (*rujak sepet, sego kuning* dan *bobor abang*). Utamanya rujak *sepet* yang dibuat dari *sepet* kelapa muda, dicampur dengan gula merah, cabe dan jeruk sehingga menimbulkan aroma yang khas. Rasa manis rujak melambangkan harapan agar anak dalam kandungan kelak mempunyai akhlak manis.

Jika seseorang hendak melaksanakan ritual *tingkepan*, maka pertama kali yang dilakukan adalah membeli buah kelapa muda dalam jumlah secukupnya. Kelapa muda atau biasa disebut *cengkir* (*kencenge pikir*) melambangkan teguhnya pendirian, dibagikan kepada tetangga. Ketika membagikan kelapa muda itu, tuan rumah berpesan agar *sepet* kelapa tidak dibuang, sebab akan diambil kembali untuk bahan pembuatan rujak manis. Proses pembuatan rujak manis dari kelapa muda yang diperuntukkan dalam ritual *tingkepan* ini mempunyai istilah sendiri yang disebut *bendrong. Bendrong* melibatkan tujuh orang yang melambangkan tujuh bulan usia kehamilan. Adapun tempat yang dipergunakan untuk menumbuk *sepet* kelapa disebut *lesung*, yaitu kayu balok berdiameter 30 cm, panjang 2 m dan pada bagian tengahnya berbentuk cekung. Pada bagian kayu yang bentuknya cekung itulah *sepet* kelapa muda ditumbuk bersama-sama.

Inti pelaksanaan ritual *tingkepan* adalah do'a, mengharap berkah dari Allah agar bayi di dalam kandungan berada dalam kondisi selamat hingga masa setelah kelahirannya. Harapan mendapatkan berkah dari Allah ini dilakukan dengan do'a, antara lain membaca surat al-Qur'an.

---

[45]Masa-masa tersebut Allah memberi ketentuan dan catatan-catatan amal sehingga melalui ritual *tingkepan* diharapkan bayi mendapatkan catatan amal yang baik.

Surat yang dibacakan adalah surat *Yusuf* agar jika anak yang lahir kelak berjenis kelamin laki-laki menjadi laki-laki yang tampan dan mempunyai kepribadian kuat seperti kepribadian yang dipunyai Nabi Yusuf. Juga dibacakan surat *Maryam* dengan harapan agar jika bayi yang akan dilahirkan kelak berjenis kelamin perempuan akan mewarisi sifat-sifat Siti Maryam, dapat menjaga kesuciannya. Simbol-simbol tersebut dapat menjelaskan maksud utama yang diinginkan tuan rumah dalam acara ini, yaitu berharap kepada Allah agar anak yang dilahirkan menjadi anak shaleh.

Ritual *tingkepan* pernah diamati oleh peneliti di rumah saudara Amin, salah seorang warga Desa Palebon:

> "Menjelang sore hari, saudara Amin, selaku tuan rumah menyuruh salah seorang tetangganya mengundang beberapa nama perduduk yang sudah ada dalam catatannya untuk hadir di rumahnya. Amin memilih waktu pelaksanaan *tingkepan* setelah sholat isya' karena dianggap lebih longgar. Malam hari ketika waktu yang ditentukan tiba, Amin meminta seorang Modin memimpin acara. Modin yang mewakili Amin mengajak semua peserta yang hadir untuk bersyukur kepada Allah. Modin memberikan sambutan singkat atas nama tuan rumah yang menjelaskan maksud dilaksanakannya acara sekaligus mengucapkan terima kasih kepada peserta *kundangan*: "*matur nuwun kerawuhan panjenengan sedoyo kangge acara tingkepan niko…"* Setelah mengucapkan itu, kemudian ia berdo'a untuk keselamatan jabang bayi yang ada dalam kandungan".[46]

Do'a Modin diawali dengan *tawassul* kepada Nabi Muhammad, keluarga, dan para sahabatnya dengan cara membaca surat Fatihah beberapa kali. Setelah bacaan Fatihah selesai, dengan diikuti oleh seluruh peserta yang hadir, Modin memimpin membaca surat *Yusuf* dan *Maryam,*

---

[46]Observasi tanggal 12 Juni 2005.

masing-masing dibaca sekali. Meskipun pembacaan surat-surat itu dipimpin langsung oleh Modin, tetapi selesainya tidak dalam waktu bersamaan sehingga Modin perlu menunggu yang lain untuk beberapa saat. Setelah surat-surat al-Qur'an tersebut selesai dibacakan oleh seluruh peserta, maka Modin melanjutkan memimpin seluruh peserta yang hadir untuk membaca *tahlil.*[47] Pada bagian terakhir ini, Modin menutupnya dengan bersama membaca do'a kemudian di-amin-i oleh semua peserta. Seperti biasanya pembacaan *tahlil* dan do'a diikuti oleh semua peserta yang hadir. Sebagian juga terlihat anak-anak laki-laki berusia remaja yang datang untuk mewakili orang tua laki-lakinya karena berhalangan hadir.

Setelah do'a selesai dibacakan Modin, kesibukan tampak di ruang bagian tengah rumah, tempat *berkat* dan makanan akan dikeluarkan. Beberapa ibu tetangga dekat rumah kelihatan sibuk memindahkan makanan dari ruang tengah ke ruang depan. *Berkat* yang akan dibagikan sudah terbungkus rapi dalam *tas kresek*—bagi orang kaya *tas kresek* biasanya diganti dengan ember plastik atau wadah lain yang lebih modern. Di dalam *berkat* yang terbungkus *tas kresek* itu terdapat kotak nasi dilengkapi makanan khas untuk ritual *tingkepan*. Seonggok rujak *sepet* ditaruh dalam *takir, bobor merah* dalam piring plastik kecil. Keduanya ditaruh di atas *sego kuning* dalam ember plastik dengan lauk separuh telur ayam dan *onseng-onseng bihun* bercampur wortel dan mentimun.

2. Masa Kelahiran dan Remaja

Kelahiran bayi diikuti ari-ari yang harus ditanam setelah pusarnya lepas. Ritual menanam ari-ari dilakukan oleh orang tua laki-laki (bapak) yang sebelumnya harus berdandan rapi dan memakai wewangian, sebuah simbol yang melambangkan harapan agar kelak si anak dapat mengharumkan nama keluarga. Beberapa hari kemudian diadakan acara *procotan*. Ungkapan *procotan* berasal dari bahasa Jawa, *merocot* (lepas). Ritual ini khusus diperuntukkan bagi kelahiran anak dan bersamaan waktunya

[47]Kalimat *La Ilaha illa Allah* adalah bacaan dhikir yang paling utama. Abdusshomad, *Fiqh, Tradisionalis,* 195.

dengan pemberian nama ketika anak berumur tujuh hari. Makanan *procot* terbuat dari ketan putih yang ditaruh dalam daun pisang berminyak adalah sebuah simbol yang melambangkan tercapainya harapan orang tua karena anak dalam kandungan telah lahir (*merocot*) selamat.[48]

Menghadapi masa-masa akan melahirkan, masyarakat setempat biasanya melakukan beberapa cara, antara lain memanggil seorang dukun dan atau kadang datang ke rumah persalinan, seorang bidan atau dokter. Kapan waktu akan melahirkan, biasanya masyarakat sudah dapat memperkirakan dari informasi dukun atau dokter ahli kandungan melalui perhitungan awal mulainya seseorang berhenti datang bulan. Bagi suami yang akan menyambut kelahiran anaknya biasanya merasakan kecemasan, terutama untuk kehamilan anak pertamanya. Menghadapi situasi seperti itu, sebagian suami kerapkali datang kepada kyai untuk memohon do'a bagi kelancaran proses kelahiran, seperti dikatakan saudara Imron, warga Desa Keramat saat menunggu kelahiran putranya:

> "*Wekdal nenggo kelahiran putro kulo seng pertama, ati kulo rasane was-was lan kuatir nemen. Lajeng kulo nyoba tindak nang omahe kyai. Wakdal niku pak kyai nyukani kulo tuyo petak terus ngengken supados diminumaken kangge istri kulo. Sak liane kangge diminum, pak kyai ngengken kulo supados tuyo niku wau dioser-oseraken wonten madaran naliko istri kulo ngelarani. Alhamdulillah, ati kulo saget tentrem terus anak kulo lahir slamet. Istri kulo kondisine sehat. Anak kulo seng nomer loro enggeh ngoten, kulo suwonaken omben-omben nang kyai*", artinya: "Ketika menunggu kelahiran anak saya yang pertama, hati saya rasanya was-was dan sangat khawatir. Kemudian saya mencoba pergi ke rumahnya seorang kyai. Saat itu pak kyai memberi saya air putih kemudian menyuruh agar diminumkan untuk istri saya. Selain untuk diminum, pak kyai juga menyuruh saya agar air putih tadi dioles-oleskan pada perut ketika istri saya merasakan sakit. Alhamdulillah, hati saya dapat tentram kemudian anak saya lahir

[48]Ungkapan ustad H. Fatihin pada salah satu acara pengajian.

> dengan selamat. Istri saya keadaannya juga sehat. Anak saya yang nomor dua juga demikian, saya memintakkan minum-minuman kepada kyai".[49]

Apa yang sudah dilakukan saudara Imrom, dalam Islam tergolong usaha pengobatan yang dilakukan melalui do'a yang disebut *ruqyah*. Hal ini diperbolehkan dalam Islam karena Nabi Muhammad sendiri pernah mengajarkan bermacam do'a untuk menyembuhkan berbagai penyakit.[50] Saudara Imron juga mengatakan bahwa ia telah mengumandangkan *adhan* di telinga kanan dan *iqamat* di telinga kiri anaknya sesaat setelah kelahiran putra pertamanya.

Bagi keluarga mampu, acara *procotan* biasanya dirangkai langsung dengan *aqiqohan* dan *selokaran*. Pelaksanaan ketiga rangkaian acara ini dilangsungkan ketika anak baru berusia sekitar tujuh hari. *Aqiqohan* baik untuk anak perempuan atau laki-laki diawali dengan acara memotong rambut kemudian diadakan sedekah senilai berat emas yang ditimbang sama dengan berat rambut yang sudah dipotong. Namun, ada perbedaan dari jumlah kambing yang disembelih untuk *aqiqohan*. Bagi anak laki-laki jumlah kambing yang disembelih dua ekor, sedang bagi anak perempuan cukup meyembelih satu ekor kambing. Seluruh daging kambing yang disembelih biasanya tidak boleh dimakan oleh bapak-ibu anak yang sedang *diqeqohi* karena harus disedekahkan kepada orang lain.

Pelaksanaan rangkaian acara *procotan, aqiqohan* dan *selokaran* berlangsung meriah karena pihak penyelenggara diliputi suasana suka cita atas kelahiran anak mereka. Kemeriahan ini dapat diamati melalui ragam makanan khas yang akan disajikan. Di samping *procot*, masih ada lagi ragam makanan khas lain, seperti *kupat*, *lepet*, *katul tetel, bubur lemu, pisang*

---

[49]Wawancara tanggal 24 Maret 2005.

[50]Nabi pernah mengobati sebagian keluarganya dengan cara mengusap tangannya yang kanan seraya berdo'a: "Ya Allah Tuhan manusia, hilangkanlah penyakit dan sembuhkanlah dia. Karena engkau adalah Dat yang dapat menyembuhkan, tidak ada kesembuhan yang baik selain kesembuhan dariMu. Dengan kesembuhan yang tidak berlanjut dengan kekambuhan. Lihat Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis*, 299.

dan *jajan pasar.* Saat akan dibagikan kepada tetangga dan sanak famili, ragam makanan ini masih ditambah lagi dengan nasi putih lengkap dengan lauk pauk yang ditaruh di dalam sebuah wadah khusus. Jenis wadah yang dipilih tergantung kemampuan orang yang mempunyai hajat.[51] Jika tuan rumah penyelenggara hajatan termasuk orang kaya di lingkungannya, maka wadah yang digunakan dapat berupa barang yang nilai nominalnya lebih tinggi dari nilai makanan di dalamnya.

Untuk *procotan* yang tidak dirangkai dengan acara *aqiqohan* dan *selokaran* biasanya ragam makanan disedekahkan pada waktu pagi hari. Namun, jika pelaksanaan *procotan* masih dirangkai lagi dengan acara *aqiqohan* dan *selokaran*, maka pelaksanaannya lebih rumit lagi karena dilakukan dalam pesta pelaksaaan ritual yang melibatkan lebih banyak orang. Acara ini juga disebut dengan istilah *selokaran* (asal: *asraq al-badr al-'alayna*). *Selokaran* digelar dalam suasana suka-cita, terutama dalam menyambut kelahiran anak pertama.

Proses acara ini pernah diamati oleh peneliti di rumah saudara Mujib, salah seorang warga Desa Kemudi:

> "Diawali seorang pembawa acara bertugas membukanya. Petugas acara memberi sedikit kata sambutan atas nama tuan rumah. Ia mengucapkan terima kasih kepada seluruh peserta dan meminta ma'af atas keterbatasan tempat serta makanan yang disajikan. Di dalam sambutan singkat tersebut, diumumkan nama anak yang dilahirkan. Selesai proses pembukaan yang diisi dengan membaca surat Fatihah, dilanjutkan dengan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an yang dilagukan oleh seorang *qari'*, dilanjutkan pembacaan *selawat* yang dipimpin saudara Ihsan, seorang anggota ISHARI (Ikatan Seni Hadrah Indonesia). Permulaannya saudara Ihsan membaca beberapa *rowi* isinya menceritakan sejarah hidup Nabi.

[51]Dalam pengamatan peneliti pada beberapa keluarga kaya, *bancaan* sudah tidak seperti dulu lagi yang cukup menggunakan daun pisang sebagai wadah, tetapi sekarang dilengkapi dengan bermacam asesoris untuk kenang-kenangan.

> Pembacaan *rowi* hadith ini berlangsung sebentar. Mereka kemudian berdiri (*mahal al-qiyam*) dengan bersama sama mengumandangkan: *Allahumma salli 'ala Muhammad*, dilanjutkan dengan lagu-lagu *berjanjen* diiringi bunyi terbang.[52]

Pada saat *mahal al-qiyam*, salah seorang angggota keluarga Mujib bernama Rozi terlihat menggendong seorang bayi laki-laki mungil yang baru dilahirkan. Saudara Rozi berkeliling di tengah-tengah peserta yang hadir sehingga semuanya dapat melihat kepada bayi tersebut. Beberapa orang peserta merangsek karena ingin melihat dari dekat bayi yang digendong Rozi. Hampir seluruh peserta yang hadir ikut menampakkan wajah ceria saat melihat bayi laki-laki yang digendong Rozi. Sebelum acara *mahal al-qiyam* berakhir, Rozi membawa bayi laki-laki tersebut kembali masuk ke dalam rumah meski proses *mahal al-qiyam* terus berlangsung. Setelah bayi dibawa masuk ke dalam rumah, para peserta yang hadir "memperebutkan" hiasan kembang-kembang. Kembang-kembang itu diikat dengan benang dan dikaitkan pada jarum serta ditusukkan pada pohon pisang yang dihias dengan beragam warna. Kembang-kembang tersebut melambangkan suka-cita. Setelah acara memperebutkan kembang-kembang itu, maka *mahal al-qiyam* pun berakhir dan semuanya kembali duduk di tempat semula.

Di akhir acara, karena ada ceramah agama yang dilakukan seorang kyai yang sengaja diundang oleh tuan rumah, maka rangkaian acaranya berlangsung hingga larut malam. Seluruh peserta *kundangan* diajak mendengarkan ceramah agama oleh seorang kyai yang isinya seputar hikmah-hikmah mengasihi dan mendidik anak yang baru lahir hingga dewasa. Seperti pengamatan saya di rumah saudara Misbah yang berlangsung hingga larut malam karena saudara Misbah mengundang seorang kyai-penceramah, yaitu Kyai Sulton Arifin dari pesantren

---

[52]Observasi tanggal 18 Juli 2005. Berdiri menghormat Nabi adalah tradisi yang tidak dilarang didasarkan atas hadith Nabi kepada shahabat Ansor, " *Berdirilah kalian untuk tuan kalian atau orang yang paling baik di antara kalian.* Lihat Abdusshsomad, *Fiqh Tradisionalis*, 258.

Tambakberas Jombang yang di dalam isi ceramahnya, Kyai Sulton banyak mengulas tentang pentingnya peran orang tua mendidik anak-anaknya agar mereka dapat menjadi anak yang shaleh.

Ketika genap berusia 35 hari, masyarakat mengadakan *bancaan* lagi yang disebut *selapan*. Tidak seperti dalam ritual *selokaran*, *selapan* berlangsung lebih sederhana. Makanan yang disajikan untuk *selapan* adalah *bobor lemu* dan *sego tumpeng*. *Bubur lemu* melambangkan kedamaian atau kesuburan tubuh anak dan *sego buceng* melambangkan tingginya kemauan. Selanjutnya, memasuki delapan sampai sembilan bulan diadakan *bancaan bobor gaul* yang menandai tumbuhnya gigi. *Bobor gaul* dibuat dari beras bercampur kelapa dan di tambah *jajan pasar* yang melambangkan melimpahnya rizki. *Bobor gaul* ditempatkan dalam sebuah piring kemudian dibagikan kepada sanak famili dan tetangga dekat.

Memasuki usia setahun (dua belas hingga empat belas bulan) dilakukan *bancaan katul tetel*. Aktifitas ini menandai keberadaan anak yang mulai dapat belajar berjalan sendiri (*teruntunan*) atau diistilahkan dengan sebutan *mudun lemah*. *Katul tetel* melambangkan kekuatan (*tegeng*) yang sudah mulai dimiliki anak yang sedang *teruntunan*. Pelaksanakan *bancaan katul tetel* dilakukan keluarga dan ditambah lagi dengan *jajan pasar* untuk dibagi-bagikan kepada tetangga. Saudari Munawaroh, warga Desa Bendungan pernah bercerita tentang anaknya yang mulai *teruntunan*. Munawaroh berharap agar dengan bancaan dapat menuntun perjalanan anaknya ke arah kebaikan:

> "*Nang kene umumme kapan ono anak wes mulai teruntunan pasti tonggo-tonggoe podo ngomong: "kapan bancaan katul tetele?" Biasane saben ketemu nang ndalan, pasti ono seng ngomong ngono. Wes kawit biyen-biyen wong-wong kene duwe kebiasaan ngadakno bancaan katul kanggo anak seng mulai iso mudun lemah. Bapak-ibu kulo biyen enggeh ngoten, waktu anak kulo kiro-kiro umur setahun, piyambke wes wanti-wanti kulo iso nyiapno bancaan katul tetel supoyo lek wes gede dadi anak seng saget melampah wonten delanggung sing sae*", artinya: "Di sini pada umumnya jika ada anak sudah mulai berjalan pasti tetangganya

> sama-sama menanyakan: "kapan bancaan katul tetel-nya?" Biasanya kalau bertemu di jalan, pasti ada yang membicarakan seperti itu. Sudah sejak dulu orang-orang di sini punya kebiasaan mengadakan bancaan katul kanggo anak yang mulai bisa melangkah di tanah. Bapak-ibu saya dulu juga demikian, ketika anak saya sudah berumur kira-kira setahun, mereka sudah pesan-pesan kepada saya bisa menyiapkan bancaan katul tetel agar jika sudah besar nanti menjadi anak yang dapat berjalan pada jalan yang benar".[53]

Selanjutnya, menandai mulai menginjak masa remaja, maka orang tua bersiap-siap melaksanakan ritual *khitanan* atau yang lebih dikenal dengan istilah *sunatan*. Wensing, seperti dikutip Muhaimin pernah berspekulasi bahwa *sunatan* sudah dilakukan oleh orang Jawa sebelum kedatangan agama Islam. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa praktik *sunatan* merupakan keberhasilan Islam atas tradisi religius yang telah ada lebih dahulu.[54] Pada beberapa tempat di daerah Jawa, *sunatan* juga lazim disebut dengan istilah *slam* (sebuah tanda keislaman).[55] Istilah ini didasarkan pada pendapat bahwa Islam benar-benar telah membuktikan kemenangannya di daerah-daerah tempat perkembangannya.

Kebiasaan tentang kapan dilaksanakan *sunatan* bagi warga yang bertempat tinggal di wilayah Kecamatan Duduk Sampeyan dapat dibagi menjadi dua bagian. Bagi warga wilayah *lor-loran*, pelaksanaan *sunatan* anak laki-laki berlangsung ketika anak masih berumur belasan hari. Seperti yang peneliti amati di rumah saudara Syukur, warga Desa Keramat. Syukur memilih hari pelaksanaan *sunatan* untuk anaknya tidak sama dengan hari kelahiran atau *pasarannya*. Syukur memilih hari *Rebo*

---

[53]Wawancara tanggal 8 April 2005.

[54]AG, Muhaimin. *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon.* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 207-8.

[55]Seperti yang pernah diamati oleh Poensen tentang ciri Islam Jawa yang sangat mengenal tradisi *sunatan*. Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup* (*Kyai.*Jakarta: LP3ES, 1982), 11.

Keliwon, karena anaknya lahir pada hari *Selaso Pon*. Dalam menentukan hari, saudara Syukur menurut saja atas kemauan Nasuhah—dukun bayi yang telah menolong kelahiran anaknya. Seperti dikatakan Nasuhah yang ditirukan oleh Syukur, "*biasane kapan sunatan dipasno podo karo dino lahire lan pasarane warase dadi suwe*" (biasanya kalau *khitanan* dilakukan tepat pada hari kelahiran dan *pasarannya* sembuhnya menjadi lama).[56]

Syukur yang bertempat tinggal di Desa Keramat termasuk warga desa *lor-loran* karena itu ia melaksanakan *sunatan* ketika anaknya masih berusia belasan hari. Syukur tidak memilih datang kepada seorang dokter, tetapi memanggil seorang *calak*. *Sunatan* yang dilaksanakan seorang *calak* yang didatangkan ke rumahnya dihadiri oleh sanak famili dan tetangga sekitar rumah. Syafi'i, nama *calak* yang tinggal di Kecamatan Kebomas sangat dikenal penduduk setempat karena "*Bapake Pak Syapi'i niki rumiyen nggeh sering nyalak wonten daerah meriki, makane kulo mboten ragu-ragu male"*, artinya: " Bapaknya Pak Syafi'i itu dulu juga sering menjadi tukang khitan di daerah ini, karena itu saya tidak ragu-ragu lagi, kata Syukur. Ungkapan ini menegaskan bahwa tidak semua orang dapat melakukan pekerjaan sebagai seorang *calak* karena pekerjaan ini membutuhkan keahlian khusus atau karena warisan dari orang tua.

Pelaksanaan *sunatan* di rumah saudara Syukur berlangsung pagi-pagi sekali, yaitu sebelum matahari terbit. Tradisi ini sudah diyakini oleh masyarakat setempat secara turun-temurun sebab jika dilakukan setelah matahari terbit, maka *kucur* (ujung penis yang dipotong) mengeluarkan darah banyak.

> "Sebelum melaksanakan tugasnya, calak Syafi'i mengeluarkan sebilah pisau lipat yang konon adalah peninggalan dari bapaknya. Sebelumnya, Syafi'i memerintahkan saudari Mahfudlo—istri Syukur—menjauh dari tempat dilaksanakan *sunatan*. Menurut Syafi'i, jika ibu bayi merasa *ora tegel* (tidak tega) menyaksikan anaknya, maka bayi pun akan mengangis terus-menerus sampai

[56]Wawancara tanggal 2 Maret 2005.

ibunya merasa *lilo* (ikhlas). Setelah Mahfudlo menjauh dari tempat *khitanan*, menuju ruang belakang dan berusaha untuk mengikhlaskan anaknya. Memang benar, seketika itu anaknya menjadi diam, seakan-akan sudah siap menghadapi eksekusi tajamnya pisau lipat Syafi'i yang akan memenggal *kucur* penutup ujung penisnya. Saat bayi terdiam itulah kemudian Syafi'i melaksanakan tugasnya. Ia mengeluarkan serbuk berwarna kuning yang dicampur dengan minyak. Adonan minyak ini dipergunakan sebagai obat oles luka bekas *khitan*. Syukur sendiri saat itu kelihatan tidak tega memanggul anaknya sehingga ia menyerahkannya kepada Tauhid, tetangganya. Setelah membaca *bismi Allah al-rahman al-rahim*, Syafi'i terdiam sesaat kemudian membaca *Allahumma salli 'ala Muhammad.* Ujung penis yang dipotong terlebih dahulu didorong ke dalam dengan logam kecil berukuran 10 cm dan kemudian dijepit. Setelah itu dengan keahlian yang ia miliki, Syafi'i memotong ujung *kucur* dengan pisau lipat berukuran kurang-lebih 15 cm".[57]

Selesai melaksanakan tugasnya, Syafi'i menerima uang *selawat* dari Syukur. Sebelum berpamitan dengan orang-orang yang ada di sekitarnya, Syafi'i menerima bingkisan, *tas kresek* yang di dalamnya berisi aneka makanan. Setelah itu, semua sanak famili dan tetangga dekat yang hadir di rumah Syukur melaksanakan acara *manganan* bersama. Dalam acara itu disediakan ragam makanan mulai dari *tape ketan, pukis, nogosari, lemet, dan apem,* hingga buah-buahan segar seperti, jeruk, semangka dan pisang. Jenis makanan yang tidak pernah ditinggalkan dalam setiap kali ada acara *sunatan* adalah *kupat* dan *lepet.* Makanan ini menurut Syukur mempunyai makna tersendiri. Makanan yang selalu disajikan dalam acara *sunatan* ini bermakna kesucian (*lepet*/lepas) setelah kotoran pada bagian penis bayi telah dihilangkan. Atau, dengan ciri khas tali ikatnya yang sangat kuat

---

[57]Observasi tanggal 2 Maret 2005.

adalah sebuah simbol ketidak ragu-raguan bagi seseorang dalam menjalankan perintah agama Islam secara keseluruhan.

Untuk warga masyarakat *kidulan*, *sunatan* tidak lagi dilaksanakan pada usia belasan hari. Masyarakat lebih suka melakukannya ketika anak mereka memasuki usia remaja. Pelaksanaannya pun dilakukan lebih rumit karena lebih mirip dengan hajatan yang dikenal dengan istilah *neka'no buwuhan*. Apabila seorang mengkhitankan anaknya, maka para tetangga turut membawa *buwuhan*, amplop berisi uang yang diberikan kepada orang yang mempunyai hajat. Jika orang-orang yang diundang dalam hajatan itu banyak, maka dapat dipastikan tuan rumah juga akan menerima *buwuhan* dalam jumlah banyak. Bahkan, jika mereka mempunyai status sosial tinggi, maka biasanya tanpa diundang pun masyarakat sekitarnya banyak yang datang sambil membawa *buwuhan*.

Bagi keluarga kaya, acara *khitanan* biasanya diiringi pula dengan menggelar acara hiburan, misalnya *nanggap* wayang. Pagelaran wayang ini pernah peneliti amati di rumah saudara Mardi, warga Desa Gredek. Niat Mardi sebenarnya hanya ingin menghibur tamu-tamu undangan, tetapi karena pagelaran wayang di rumah Mardi berlangsung secara terbuka, maka masyarakat umum pun banyak yang tertarik untuk sekedar melihat dari dekat. Kata H. Bisri, " *kawit biyen kapan ono sunatan nang kene, wong-wong kene kerep nanggap wayang"* (mulai dulu kalau ada acara *khitanan*, orang-orang sering menggelar wayang)[58] Ucapan H. Bisri ini menandakan masih melekatnya nilai-nilai masyarakat lokal di tengah masyarakat yang terus berubah. Namun, yang perlu dicatat di sini ialah bahwa pagelaran wayang dalam acara *khitanan* lebih mengedepankan simbol-simbol Islam, yaitu berisi berbagai nasehat menjalani hidup.

Penyelenggaraan acara *khitanan* juga kadang-kadang sangat banyak mendapat perhatian masyarakat sekitar apabila anak laki-laki yang akan dikhitan merupakan anak semata wayang atau lebih dikenal anak *ontang-anting*. Sebelum melaksanakan acara *khitan*an, keluarga yang

[58]Ucapan Pak Bisri ini saya dapatkan ketika sama-sama menyaksikan acara wayangan di depan rumah Pak Mardi tanggal 12 Maret 2005.

bersangkutan terlebih dulu menggelar acara terbuka yang dikenal dengan istilah *ereng-ereng* (bahasa Indonesia, mengiringi). Tuan rumah yang akan hajatan menyewa kereta. Sebuah delman yang ditarik dengan kuda jantan dihias rapi, kemudian anak yang akan dikhitan dinaikkan lalu diiringi oleh banyak orang keliling desa mirip dengan para raja jaman dulu. Selama berkeliling, ada tempat-tempat tertentu yang harus disinggahi kereta kuda. Tempat-tempat itu antara lain rumah kepala desa, sebagai sebuah penghormatan kepada para sesepuh desa yang dipresentasikan dengan simbol kepala desa. Ketika sampai di depan rumah kepala desa, kereta kuda berputar beberapa kali dengan arahan seorang pawang kuda. Demikian pula dengan beberapa rute perjalanan yang harus dilalui oleh kereta, seperti diungkapkan saudari Dewi, warga Desa Wadak Kidul:

> "*Umume nang kene ereng-ereng dilaksanakno kanggo wong-wong seng duwe anak lanang siji utowo duwe anak ake tapi lanange siji.Nang kampung-kampung podo rame, wong-wong podo metu kapan ono ereng-ereng. Koyok biyen waktu keluargane Pak Kaji Padeli nyunatno anake, Muhib, nanggap ereng-ereng. Si Muhib ditumpakkno kereto terus diarak keliling deso. Saben ono perapatan kampung keretone muter-muter nandakno keluargane Muhib njalu' restune wong-wong tuwo kampung. Mari muter-muter nduk perapatan, terus jarane diarak mane nang ngarepe omahe pak Lurah Kaji Sholihin. Pancen nggak iso ditinggalno kawit disek biyen soale wes dadi kebiasan lek ereng-ereng iku kudu njaluk restune wong-wong tuo. Pak Lurah iku menggo ngono wakile wong tuwo-tuwo biyen. Terus waktu keliling kampung, jaran seng ditumpaki yo kudu ngelilingi Desa Wadak Lor, soale Deso Wadak Kidul iki umure luwe nom dibandingno Deso Wadak Lor. Kawite deso ini nang deso Lor kono.Ibarate kene iki dadi buntute terus Deso Wadak Lor iku ndase*", artinya: "Umumnya di sini ereng-ereng dilaksanakan untuk orang-orang yang mempunyai anak laki-laki satu atau mempunyai anak banyak tetapi laki-lakinya satu. Di kampung-kampung keadaannya sama ramai, orang-orang bersama-sama keluar jika ada ereng-ereng. Seperti dulu ketika keluarganya Pak Haji Fadli mengkhitankan anaknya,

> Muhib, mengadakan ereng-ereng. Muhib dinaikkan kereta kemudian digiring keliling desa. Setiap kali melewati perapatan kampung keretanya berputar-putar menandakan kalau keluarganya Muhib meminta restunya orang-orang tua di kampung. Setelah berputar-putar di perapatan, kemudian kudanya digiring lagi di depan rumahnya pak lurah Haji Sholihin. Memang tidak bisa ditinggalkan sejak orang-orang tua dulu. Kemudian ketika keliling kampung, kuda yang dinaiki ya harus berkeliling Desa Wadak Lor, karena Desa Wadak Kidul ini usianya lebih mudah dibandingkan Desa Wadak Lor. Asal mula desa ini ada pada Utara sana. Ibaratnya di sini menjadi ekornya kemudian Desa Wadak Lor itu menjadi kepalanya".[59]

Untuk anak yang dikhitan pada usia remaja, pelaksanaannya juga lebih banyak dilakukan oleh seorang *calak*. Ada beberapa alasan mengapa masyarakat lebih memilih *calak* daripada dokter. Seorang warga bernama Tauhid mengatakan bahwa *khitanan* yang dilakukan oleh seorang *calak* berjalan lebih praktis dan lebih cepat sembuhnya daripada seorang dokter. "*keponakanku mek telung dino tok terus waras* (keponakan saya hanya tiga hari saja langsung sembuh). *Terus luweh cepet soale nggak nganggo dijahit, aku ngga' mentolo lek kapan ono sunatan nganggo jait-jaitan* (Lagi pula lebih cepat sebab tidak pakai dijahit, aku tidak tega kalau melihat *khitanan* pakai jahitan)".[60] Demikian pernah dikatakan Tauhid setelah memanggul putra Syukur yang sedang dikhitan.

3. Masa Dewasa

Usia dewasa saatnya melangsungkan pernikahan. Batasan usia nikah tidak disebutkan secara jelas, tetapi pada umumnya pernikahan berlangsung ketika seorang laki-laki berumur 25 tahun dan calon pengantin perempuan berumur kira-kira 17 hingga 20 tahun. Pernikahan

---

[59]Wawancara tanggal 16 April 2005.
[60]Wawancara tanggal 3 Maret 2005.

diawali dengan proses yang biasanya melibatkan perantara yang disebut *comblang*. Sekalipun demikian, ada juga orang tua yang berperan langsung, baik orang tua dari pihak laki-laki ataupun orang tua dari pihak perempuan, seperti telah diungkapkan H. Ridwan pada proses perjodohan anak keduanya: "*Sakdurunge aku ngga' ngomong karo anakku kapan dewe'e tak jodohno. Aku ngiyani wae permintaane Pak Kaji Saiful*", artinya: "Sebelumnya saya tidak berbicara dengan anak saya kalau dia akan saya jodohkan. Saya menjawab ya saja permintaannya Pak H. Saiful".[61]

Proses perjodohan baik melalui perantara *comblang* atau melalui peran orang tua berlangsung sedikit agak rumit karena sebelum acara pernikahan itu dilaksanakan, kedua belah pihak harus mengetahui dulu tentang *weton* (*pasaran* hari kelahiran) kedua anak yang akan dijodohkan. Jika *weton* keduanya sudah dihitung dan mendapatkan hasil yang baik berkaitan dengan nasib kehidupan selama masa perkawinannya kelak, maka tindakan selanjutnya adalah *nontoni* dan *ngelamar* kemudian menentukan kapan pernikahan itu dilangsungkan. Sebaliknya, jika hitungan *weton* keduanya ternyata mendapatkan hasil tidak baik, maka proses perjodohan tersebut juga harus dibatalkan.

Seorang warga bernama Hj. Sami'atun memberikan catatan kecil kepada peneliti rumusan *itung-itungan* orang yang hendak menikah:

Hari	Nilai
Jumat	6
Sabtu	9
Ahad	5
Senen	4
Selasa	3
Rabu	7
Kamis	8

Hari Jawa	Nilai Pasaran
Pon	7
Wage	4
Keliwon	8
Legi	5
Paeng	9

[61]Wawancara tanggal 21 Maret 2005.

Pernikahan atau istilah setempat disebut *laki-rabi* dapat dilakukan dengan cara menghitung melalui urut-urutan sebagai berikut: (1) *sandang* (pakaian), (2*) pangan* (makanan), (3) *gedong* (rumah), (4) *loroh* (sakit), dan (5) *pati* (meninggal). Dari rumus itu, jika seseorang lahir pada Sabtu Keliwon rumusnya sama dengan 9+8=17. Jika dimasukkan ke dalam rumus *laki-rabi*—dari *sandang* sampai *patih*—dan kembali berputar terus, maka akan jatuh kepada *pangan*. Jika yang bersangkutan nanti bertemu seorang calon yang dalam hitungan *pasaran* harinya jatuh pada *papan,* maka pernikahannya boleh dilangsungkan.

Demikian pula, dalam menentukan kapan waktu yang tepat melangsungkan pernikahan. Sebagian orang tua ada yang datang kepada seorang kyai yang memahami tentang hal ini untuk meminta petunjuk kapan waktu yang tepat untuk melangsungkan akad pernikahan. Seperti yang sudah dilakukan Wati, warga Desa Wadak Kidul yang pernah datang kepada seorang kyai:

> "Ketika adik saya hendak melaksanakan nikah, orang tua menyuruh dulu menanyakan kepada kyai, apakah pernikahan itu diperbolehkan atau tidak. Pak kyai waktu itu memperbolehkan pernikahan adik saya karena setelah dihitung-hitung tampaknya sudah cocok. Tapi Pak kyai juga memberi pesan agar pernikahan adik saya itu dilaksanakan berbarengan dengan waktu *wetonnya."Kapan adekmu lahire Rebo Pon, yo nikahno dino Rebo Pon, sakdurunge sholat duhur. Ojo sampe ngelewati wektu duhur*": artinya: "Kalau adikmu lahirnya Rabu Pon , ya nikahkan pada hari Rabu Pon, sebelum sholat dhuhur. Jangan sampai melewati waktu dhuhur". Pak kyai juga memberitahu kepada saya bahwa setiap orang harus memegang adat kebiasaan yang berlaku bagi masyarakat setempat. Misalnya, jika hendak melaksanakan perkawinan, maka orang harus memperhatikan pula adat istiadat

yang berlaku di masyarakatnya sebab adat istiadat itu juga menjadi dasar hukum bagi syariat Islam".[62]

Terlepas dari benar tidaknya keyakinan yang dipegang oleh masyarakat setempat, ada peritiwa menyedihkan dalam kasus yang diceritakan saudara Ramin, warga Dusun Jatirembe yang dikenal sebagai *comblang*. Peristiwa menyedihkan tersebut menimpa salah satu keluarga yang tinggal di Desa Wadak Kidul. Oleh keluarga masing-masing pernikahan kedua mempelai terus dilangsungkan. Padahal menurut adat yang berlaku, pernikahan itu tidak boleh dilaksanakan. Menurut hitungan masyarakat setempat, mereka masih sepupuh dan pihak istri lebih tua nasabnya. Belum genap setahun usia perkawinan, mereka sama-sama kehilangan orang dekatnya. Si suami bapaknya meninggal dan dalam waktu yang tidak begitu lama ibu mertuanya ikut juga meninggal. Perkawinan tersebut akhirnya tidak bertahan lama karena si istri meminta dicerai. Sebelum perceraian dilaksanakan, si istri menderita kangker payudara. Penyakit ini dipercayainya sebagai rangkaian kesialan yang diakibatkan oleh perkawinannya yang tidak sesuai dengan adat yang berlaku. Menurut Ramin, setelah cerai dan menikah lagi dengan orang lain, kehidupan rumah tangga mereka sama-sama normal, rizkinya lancar dan sama-sama dikaruniahi keturunan.[63]

Sebagian warga masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan juga masih percaya perkawinan terlarang antara warga desa tertentu. Misalnya, masyarakat percaya perkawinan terlarang antara warga Desa Petis dengan warga Desa Wadak atau antara warga Desa Kemudi dengan warga Desa

---

[62]Wawancara tanggal 8 Mei 2005. Kebiasaan kaum tradisionalis bisa dijadikan sebagai hukum berdasar kaidah *al-'adah muhakkamah*. Itulah salah satu kaidah yang berlaku di dalam hukum Islam. Adat kebiasaan yang berlaku di sebuah masyarakat bisa ditransformasikan menjadi tatanan hukum Islam jika hal itu tidak bertentangan dengan substansi ajaran Islam. Kaidah di atas menghadirkan sebuah pesan bahwa Islam tidak membunuh tradisi lokal yang sudah mapan di masyarakat. Akan tetapi, Islam justru mengapresiasi posisitif tetapi kritis tradisi lokal.

[63]Wawancara tanggal 21 Mei 2005.

Wadak. Jika larangan yang berlaku ini dilanggar, maka perkawinan tidak langgeng, sering menghadapi cobaan-cobaan dan tidak jarang berakhir pada perceraian. Saudara So'ib, salah seorang warga Desa Wadak Kidul pernah mengalami hal serupa. Perkawinannya dengan salah seorang perempuan dari Desa Kemudi benar-benar mengalami goncangan hebat. Meskipun latar belakang keluarga mereka masing-masing termasuk orang berkecukupan, tetapi setelah menikah mereka merasa susah untuk mendapatkan rizki. Perkawinan itupun harus berakhir dengan perceraian. Demikian pula dengan larangan perkawinan antara warga Desa Petis dengan Wadak. Sampai sekarang belum ada warga kedua desa itu yang berani melanggar larangan yang dipercayai sejak turun temurun sehingga belum ditemukan pernikahan yang dilakukan antar kedua warga tersebut.

Menurut Rusdi, seorang warga Desa Petis, pernah mengatakan bahwa Desa Petis dan Desa Wadak mempunyai sejarah tersendiri mengapa di antara warga kedua desa itu tidak berani melakukan pernikahan:

> "*Siji dino nang Petis iki ono salah sijine wong sakti, murid sunan Giri seng tugas dakwah nang daerah kene. Kesaktiane terkenal nang endi-endi. Tapi kesaktiane iku iso ilang kapan dewe'e mangan barang karom. Siji dino dewe'e nekani undangane seorang demang yang tinggal di Wadak seng duwe gawe ngawikno anake. Waktu jamuan mangan dewe'e ngerti lek daging kebo pak demang seng dipangan buyut mau asale songko barang colongan. Mulai iku dadekno kesaktiane buyut mau ilang. Mulai waktu iku dewe'e sumpah-sumpah ojo sampe ono anak turune wong Deso Petis seng kawin karo Deso Wadak. Sumpah iku terus sampek saiki dipercoyo wong-wong kene. Semono ugo, antarane Deso Kemudi lan Deso Wadak. Disek ono demang seng suge tinggale nang Deso Wadak. Siji dino mbah demang mau ngadakno resepsi nikah anake. Bengine acara nikah mbah demang nanggap hiburan gamelan. Waktu poro pemain gamelan istirahat mangan nang jero omahe mbah demang ndada' ono arek nom ganteng tur sakti dolanan alat-alate gamelan mau. Waktu iku anak mbah demang seng dadi manten nang*

> *pelaminan kesensem ambek arek nom mau. Terus melayu nututi arek nom mau moleh sampe nang Deso Kemudi. Kedadian iku terus dadikno mbah demang moreng-moreng terus sumpa-sumpa supoyo anak turune ojok ono seng oleh arek Deso Kemudi*", artinya: "Suatu hari di Desa Petis ini ada salah satu orang sakti, murid sunan Giri yang sedang tugas dakwah di daerah sini. Kesaktiannya terkenal di mana-mana. Tetapi kesaktiannya itu bisa hilang kalau dirinya makan barang haram. Suatu hari dia menghadiri undangan seorang demang di Desa Wadak yang mempunyai hajat menikahkan putrinya. Ketika perjamuan makan dia mengetahui kalau daging kerbau milik pak demang yang dimakan buyut tadi asalnya dari barang curian. Mulai itu menjadikan kesaktian buyut tadi hilang. Mulai saat itu dia sumpah-sumpah jangan sampai ada anak keturunannya orang Desa Petis yang kawin dengan orang Desa Wadak. Sumpah itu hingga sekarang masih dipercaya oleh orang di sini. Demikian pula, antara Desa Kemudi dan Wadak. Dulu ada demang akan mengadakan resepsi pernikahan anaknya. Malamnya acara nikah mbah demang mengadakan hiburan gamelan. Ketika para pemain gamelan istirahat makan di dalam rumah mbah demang tiba-tiba ada anak muda yang ganteng dan sakti memainkan alat-alat gamelan tadi. Waktu itu anak mbah demang yang menjadi manten berada di atas pelaminan tergiur pada anak muda tersebut. Kemudian berlari mengikuti anak muda tadi sampai pulang ke Desa Kemudi. Kejadian itu kemudian menjadikan mbah demang marah-marah kemudian bersumpah agar anak turunnya jangan ada yang kawin dapat anak Desa Kemudi".[64]

Selanjutnya, jika kedua belah pihak keluarga sudah mengetahui melalui hitungan *pasaran* hari dan sepakat dengan perjodohan anak-anaknya, maka yang segera dilakukan adalah *nontoni*. *Nontoni* dilakukan oleh orang tua pihak laki-laki ke rumah anak perempuan untuk mendapat

---

[64]Wawancara tanggal 9 Mei 2005.

konfirmasi lebih jelas tentang anak perempuan yang akan dijodohkan. Ketika terjadi pertemuan antara pihak laki-laki dan pihak orang tua perempuan, maka saat itulah anak perempuan menyuguhkan hidangan. Saat itu orang tua laki-laki dapat melihat anak perempuan atau istilah setempat pihak laki-laki dapat melihat *bobot, bibit,* dan *bebet.*[65]

Jika *nontoni* selesai dilakukan dan masing-masing sepakat untuk melanjutkan ke jenjang pernikahan, maka tidak beberapa lama kemudian dilakukan *lamaran.* Dalam *lamaran* biasanya kedua pihak keluarga membicarakan kapan waktu yang tepat untuk melakukan acara pernikahan. Setelah *lamaran* ini, keluarga pihak laki-laki kadang-kadang memberikan barang-barang tertentu yang disebut *peningset.* Sebagian masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan tidak suka melaksanakan acara pernikahan pada bulan *Syuro* (Islam; *Muharram*). Mereka mempercayai bahwa perkawinan pada bulan tersebut tidak baik dan biasanya cepat berakhir pada perceraian atau penderitaan. Sebaliknya, mereka lebih senang melaksanakan acara pernikahan itu pada bulan tertentu, seperti bulan *Besar* (Islam; *Dhulhijjah*) atau bulan Sawal (Islam; *Shawal*).

Setelah hari pernikahan ditentukan, di rumah calon pengantin perempuan, tetangga banyak yang datang membantu memasang *terop.* Jika tuan rumah menggelar acara resepsi pernikahan secara besar-besaran, maka biasanya di depan rumah juga dipasang *kuwade,* tempat kedua mempelai duduk di atas kursi pelaminan dan disaksikan oleh banyak undangan. Namun, jika acara resepsi itu digelar secara sederhana, maka tidak ada pemasangan *kuwade,* yang ada hanya *terop* terbuat dari kain yang biasanya dihias dengan tali anyaman janur kuning yang melambangkan jalinan cinta-kasih kedua mempelai yang akan melangsungkan akad nikah. Selain itu, ketika memulai hajatan nikah, ibu tuan rumah biasanya mulai membuat sesaji yang dilelakkan di dalam

---

[65]Nabi sendiri pernah melakukan hal serupa ketika melamar Siti Aisyah. Abu Bakar, ayah Aisyah sekaligus calon mertua Nabi saat itu menyuruh Siti Aisyah mengantar makanan kepada Nabi. Maksud Abu Bakar melakukan hal ini adalah agar Nabi dapat melihat Siti Aisyah dari dekat, perempuan yang akan menjadi calon istrinya.

rumah. Sesaji itu ditaruh di dalam *tempe* berisi beras, telur, gula, kelapa dan warna jajan yang digunakan dalam resepsi sebagai lambang permohonan berkah.

Sementara itu, di rumah calon pengantin laki-laki, malam hari sebelum akad nikah dilangsungkan keesokan harinya diadakan acara *jambe soroh*, yaitu serombongan orang yang bertugas membawa aneka jajan pengantin yang akan diberikan kepada pihak calon pengantin perempuan. Rombongan ini dipimpin seorang laki-laki yang sudah dibekali oleh keluarga calon pengantin laki-laki dengan sebilah pisau (Jawa: *bendo*). Laki-laki yang membawa pisau ini melambangkan kesatria yang bertugas meluruskan jalan (*babat dalan*) agar jalan perkawinan kedua mempelai nanti menjadi *padang* (terang). Di belakang laki-laki pembawa pisau ini kebanyakan orang-orang perempuan yang membawa aneka jajan pengantin. Peralatan jajan yang tidak boleh ditinggalkan dalam acara *jambe soroh* adalah kupat-lepet, pisang, beras, kelapa dan kembang. Inti acara *jambe soroh* menurut saudari Munawaroh, warga Desa Wadak Kidul adalah simbol tanggung-jawab pengantin laki-laki kepada pengantin perempuan.[66]

Keesokan harinya dilakukan acara akad nikah. Akad nikah dilakukan di hadapan pejabat dari kantor Urusan Agama (KUA) yang biasanya dilakukan di dalam masjid. Akad nikah selalu diawali dengan membaca khutbah nikah oleh petugas. Acara akad nikah hanya dihadiri oleh pengantin laki-laki sedang pihak perempuan diwakili oleh walinya. Usai melaksanakan akad nikah, pengantin laki-laki diarak oleh anggota ISHARI setempat menuju rumah pengantin perempuan dengan membaca shalawat yang sama lafalnya dengan ketika *mahal al-qiyam* pada acara *Muludan* yang iringi *tetabuhan* terbang sehingga suasana lebih meriah karena setiap orang dapat menyaksikan langsung dari jarak dekat. Anak-anak di pojok-pojok kampung tanpa malu merangsek ke depan karena mereka ingin mengetahui pengantin laki-laki yang diarak pengiringnya.

---

[66]Wawancara tanggal 23 Mei 2005.

Setelah sampai di rumah keluarga perempuan, pengantin laki-laki kemudian dipertemukan dengan pengantin perempuan. Usai dipertemukan dan masuk kamar sejenak kemudian mereka berdua didudukkan di kursi pelaminan—bagikan raja sehari—dan disaksikan oleh banyak undangan yang oleh tuan rumah diminta memberikan do'a restunya. Bersamaan dengan waktu itulah diadakan acara serah terima dari kedua belah pihak keluarga. Tuan rumah yang bertindak sebagai pihak penerima biasanya menyerahkan tugas penerimaannya kepada salah seorang tokoh agama, misalnya kyai dan tokoh masyarakat lainnya. Sebab, dalam acara serah terima tersebut, para kyai dan tokoh masyarakat biasanya memberikan nasehat kepada kedua mempelai dalam menjalani rumah tangga, sesuai dengan apa yang sudah dicontohkan oleh Rasulullah saw. Masyarakat setempat menyebut acara serah terima tersebut dengan sebutan resepsi pernikahan yang biasanya juga digelar bersamaan waktunya dengan acara *kundangan* yang menyajikan *berkat* dengan nilai cukup besar untuk acara yang digelar keluarga kaya.

Di samping memberi nasehat, acara resepsi pernikahan juga diisi do'a, seperti disampaikan Kyai Jamil di rumah warga bernama H. Fauzi:

> *"Allahumma barik lahuma wa aj'alhuma bikhayrin Allahumma aj'al hayatahuma hayatan tayyibatan hayata al-sa'adah hayata al-ulfah wa al-mahabbah hayata al-mawaddah wa al-rahmah. Allahumma aj'alhuma min 'ibadika al-mu'minin wa aj'alhuma min 'ibadika al-salihin wa aj'alhuma min 'ibadika al-ladhina an'amta 'alayhim ghayri al-maghdubi 'alayhim wa la al-zalin. Allahumma allif baynahuma kama allafta bayna Adam wa Hawa wa allif baynahuma kama allafta bayna Yusuf wa Zulayha wa allif baynahuma kama allafta bayna Muhammad wa Khadijah wa allif baynahuma kama allafta bayna 'Ali wa Fatimah binta Muhammad sall Allah 'alayhi wa sallam. Wa sall Allah 'ala sayyidina Muhammad wa 'ala alihi wa sahbihi ajma'ina wa al-hamd Allah rabbi al-'alamin*", artinya: "Ya Allah berkahilah kepada mereka berdua dan jadikanlah mereka berdua kebaikan. Ya Allah jadikanlah kehidupan mereka berdua kehidupan yang baik, kehidupan yang

bahagia, kehidupan yang penuh kasih sayang, kehidupan yang penuh cinta, kehidupan yang tenang dan penuh rahmat. Ya Allah jadikanlah mereka berdua hambamu yang beriman, hambamu yang sholeh, hambamu yang Engkau beri kenikmatan, bukan hambamu yang Engkau murkai dan bukan pula yang tersesat. Ya Allah jadikanlah kasih sayang di antara keduanya sebagaimana kasih sayang yang Engkau berikan di antara Adam dan Hawa, jadikan kasih sayang di antara mereka berdua sebagaimana kasih sayang di antara Yusuf dan Zulaihah, jadikan kasih sayang di antara keduanya sebagaimana kasih sayang di antara Muhammad dan Khadijah,jadikan kasih sayang di antara keduanya sebagaimana kasih sayang di antara Ali dan Fatimah putri Muhammad saw. Dan semoga keselamatan tetap dilimpahkan kepada Nabi Muhammad, keluarga, dan seluruh sahabat. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam".[67]

4. Masa Kematian

Pada usia tua hampir pasti tidak ada ritual adat kecuali ritual pada masa paripurna atau masa meninggal dunia. Ada beberapa ritual yang dalam konsepsi mereka disebut dengan istilah *slametan* yang diperuntukkan untuk memperingati orang yang meninggal dunia. Maksud dari ritual *slametan* adalah mengirim do'a, yaitu *slametan* yang diperuntukkan pada saat kematiannya (*patine*), tiga harinya (*telungdinone*), tujuh harinya (*petungdinone*), empat puluh harinya (*petangpulune*), seratus harinya (*satuse*), setahunnya (*pendake*) dan seribu harinya (*sewune*). Seribu hari dalam peringatan orang yang meninggal dunia (*sewune*) tidak pas jatuh pada hari ke seribu dan *slametan* tersebut selalu menyajikan makanan *apem* (berasal dari bahasa Arab, *'afuwwun*), simbol yang berarti harapan masyarakat agar yang meninggal mendapat ampunan dari Allah.[68]

[67]Observasi tanggal 12 April 2005.
[68]Ungkapan ustad Fatihin pada *telungdinone* Hj. Marokah, tanggal 12 Juli 2005.

Kematian mempunyai rangkaian panjang yang melibatkan orang-orang yang ada di sekitar keluarga orang yang meninggal. Bagi tetangga yang rumahnya dekat kemungkinan besar dapat mengetahui lebih cepat begitu ada berita kematian seseorang. Namun, bagi mereka yang letak rumahnya berjauhan mungkin dapat mengetahuinya setelah ada berita kematian yang diumumkan melalui pengeras suara masjid/langgar. Berita kematian seseorang yang diumumkan di masjid/langgar diawali dengan bacaaan *inna li Allah wa inna ilayhi raji'un*, dan segera setelah penguman tersebut, hampir seluruh warga laki-laki ikut *nyelawat* (asal kata *salawat*), yaitu datang untuk mendo'akan jenazah yang masih ada di rumah, sambil menunggu dilakukan proses pensuciannya.

Proses *nyelawat* yang dilakukan oleh kaum laki-laki berbeda dengan apa yang dilakukan oleh kaum perempuan, meskipun tujuan mereka sama, yaitu sama-sama mendo'akan orang yang meninggal dunia ketika jenazahnya masih terbaring di rumah. Bagi orang perempuan, *nyelawat* dilakukan dengan membawa bingkisan beras ditaruh dalam sebuah ember (beratnya tidak ditentukan) diberikan kepada keluarga yang mengalami kesedihan karena ditinggal oleh anggota keluarganya. Mereka datang secara berkelompok-kelompok. Setelah beras diserahkan kepada keluarga orang yang meninggal, mereka tidak langsung pulang tetapi duduk sebentar melakukan acara *tahlilan* bersama yang dipimpin oleh salah satu di antara anggota kelompok mereka. Demikian seterusnya hingga jenazah orang yang meninggal itu selesai dimandikan Pak Modin dan keluarga dekatnya untuk diberangkatkan ke masjid kemudian disholatkan.

Di masjid, jenazah tidak langsung disholatkan. Sambil menunggu warga yang lain, peserta sholat jenazah dengan dipimpin seorang takmir membacakan *huwa al-habib al-ladhi*… . Bacaan *salawat burdah* ini berlangsung beberapa menit dan berakhir ketika Pak Modin/kyai yang dipasrahi keluarga yang meninggal datang untuk memimpin sholat jenazah. Ketika sholat jenazah selesai dilaksanakan, mereka tidak langsung membubarkan diri, tetapi kembali membaca *tahlilan* yang

dilakukan dengan cara berdiri sebagai tanda penghormatan terakhir kepada jenazah, terutama bagi mereka yang tidak sempat ikut mengantar ke pemakaman. Selama perjalanan menuju makam, bacaan *tahlil* terus dilakukan.[69] Selesai proses pemakaman kemudian dilakukan *talqin.*[70]

Ketika proses pemakanan selesai, di rumah keluarga orang yang meninggal dunia biasanya masih ramai oleh para pelayat atau keluarga yang jauh rumahnya dan sebelumnya tidak sempat datang. Pada saat itulah dilakukan *slametan* sederhana yang biasanya hanya dihadiri oleh sanak keluarga dan tetangga dekat. Proses *slametan* ini berlangsung singkat karena hanya ada *tawassul* kepada Nabi Muhammad beserta sahabat yang dimpin oleh Pak Modin/sesepuh dan bacaan surat Fatihah yang dihadiakan kepada orang yang baru meninggal dunia agar diampuni dosanya oleh Allah.[71] Makanan utama yang biasa disajikan dalam *slametan* tepat pada hari kematian ini adalah *apem,* nasih putih dengan *serundeng*, beberapa iris dadar telur, tempe, tahu dan ikan kering.

Pada setiap malam hingga hari ketujuh dari kematian seseorang selalu diadakan acara *ngaji* (membaca surat *Yasin* dan dhikir bersama) yang lazim disebut *tahlilan* karena dari sekian banyak bacaan, kalimat *tahlil* disebut lebih panjang. Pahala dari bacaan-bacaan itu dihadiahkan kepada orang baru meninggal dunia. Hal tersebut biasanya disampaikan pada hari pertama, disampaikan Pak Modin yang mewakili tuan rumah sekaligus memimpin acara hingga pelaksanaan do'a. Peserta yang datang pada acara *tahlilan* bersama selama tujuh hari ini biasanya tidak menerima undangan tuan rumah karena sudah menjadi kelaziman (*prevalensi*) sejak turun temurun, tetapi sifatnya tidak mengikat.[72]

---

[69]Lihat Abdusshomad, *Fiqih Tradisionalis*, 196.

[70]Menuntun mayat agar dapat menjawab pertanyaan Munkar-Nakir. Ibid., 201.

[71]Lihat dalil-dalil tentang hadiah sampainya pahala kepada orang yang meninggal dunia dalam Muhyiddin Abdusshomad, *Tahlil dalam perspektif Al-Qur'an dan As-Sunnah (Kajian Kitab Kuning)* (Jember-Malang: NURIS-Pustaka Bayan, 2004), 21.

[72]Amalan-amalan ini termasuk meniru perbuatan sahabat Nabi. Imam Ahmad bin Hambal dalam kitab *al-Zuhd* yang dikutip al-Suyuti dalam kitab *al-Hawi li al-Fatawi*

Selama pelaksanaan *tahlilan*, keluarga orang yang meninggal dunia menghidangkan makanan dan minuman ala kadarnya, menurut kemampuan mereka. Jenis makanan dan minuman yang mereka hidangkan ini sangat variatif karena tidak ada aturan yang baku tentangnya. Biaya membuat makanan dan minuman ini juga tidak dibebankan kepada orang yang meninggal dunia sebab hal itu bukan merupakan kewajiban mayit, tetapi sifatnya hanya sedekah yang dilakukan oleh keluarga yang masih hidup dan pahalanya dihadiahkan kepada orang yang meninggal dunia, sebagaimana pernah disarankan Kyai Ali Fikri, saat memberi sambutan selesai mensholatkan jenazah Hj. Musaku.

> *"Kaulo atas nami keluarga mayit, matur kasuwun sanget dumateng panjenengan sedoyo ingkang sampun rawuh saperlu nyolataken jenazah ibu Hj. Musaku. Saking keluarga mboten saget mbales punopo-punopo anangin ucapan jazakum Allah khairan kathira. Mugi-mugi amal kulo lan panjenengan sedoyo dipun wales deneng Allah lan kito benjeng pejah dalam keadaan khusnul khatimah, amin. Sak lajengipun, atas nami keluarga kaulo enggeh nyuwun ikhlas dumateng panjenengan sedoyo, mbok menawi ibu Hj. Musaku anggene seserawungan kalean panjenengan sedoyo wonten kekhilafan atawen kesalahan baik ingkang dipun sengojo atawen mboten dipunsengojo. Pancen menungso meniko mboten saget luput saking kesalahan, baik arupi kesalahan enkang sifat hubungane kalean Allah atawen sifat hubungane kalean menunso. Saking keluarga, mbok menawi wonten hak-hak Adam engkan dereng saget dipun rampungaken deneng ibu Hj. Musaku kaulo suwun hubungan mawon kalean keluarga mayit, kanti dipun selesaiaken secara kekeluargaan. Lajeng, monggo kaulo lan panjenengan sedoyo saget imut marang kematian. Monggo eleng bele kaulo dan panjenengan sedoyo niki enggeh bakal ngalami nopo ingkang sampun*

---

mengatakan bahwa "*orang yang meninggal dunia diuji selama tujuh hari di dalam kubur mereka, maka kemudian para sahabat mensunnahkan bersedekah makanan untuk orang yang meninggal dunia selama tujuh hari itu*". Ibid., 66.

dialami ibu Hj. Musaku meniko. Mugi-mugi kematian meniko saget dados pelajaran, dados nasehat kaulo lan panjenengan sedoyo engkang tasek gesang wonten dunyo meniko. Sampun wonsal-wansul dipunterangaken oleh poro kyai-ulama, supados kematian meniko saget dadeaken nasehat "kafa bi al-mawti maw'izatun". Lan kangge keluarga supados dipun paringi Allah ketabahan. Empun ngantos meninggale mayit meniko ndadosaken repot keluarga nopo male sampek ngana-nganakno panganan kangge jamuan ngajine mayit. Menawi wonten, sodakoh ala kadare mawon. Menawi mboten wonten, nggeh mboten nopo-nopo sebab mboten dados kewajiban ...", artinya: "Saya atas nama keluarga mayit, sangat berterima kasih kepada saudara sekalian yang sudah hadir untuk menshalatkan jenazah ibu Musaku. Dari keluarga tidak bisa membalas apa-apa kecuali ucapan semoga Allah membalas dengan kebaikan yang lebih banyak. Mudah-mudahan amal kita dan saudara sekalian dibalas oleh Allah dan kita besok meninggal dalam keadaan baik di akhir, amin. Kemudian, atas nama keluarga saya juga meminta keikhlasan kepada saudara sekalian, jika ibu Haji Musaku ketika bergaul dengan saudara sekalian ada kekhilafan atau kesalahan baik yang disengaja ataupun tidak disengaja. Memang manusia itu tidak dapat terlepas dari kesalahan baik sifatnya berhubungan dengan Allah atau sifatnya hubungan dengan manusia. Dari keluarga, jika ada hak-hak Adam yang belum bisa diselesaikan dengan ibu Haji Musaku saya minta supaya berhubungan saja saja dengan keluarga mayit, supaya diselesaikan secara kekeluargaan. Kemudian, mari kita semua dapat ingat kepada kematian. Mari ingat kalau kita semua ini juga akan mengalami apa yang sudah dialami ibu Haji Musaku. Mudahah-mudahan kematian ini bisa menjadi pelajaran, menjadi nasehat kita sekalian yang masih hidup di dunia ini. Sudah berkali-kali diterangkan oleh para ulama, supaya kematian ini bisa menjadi nesehat "cukuplah dengan kematian ini menjadi nasehat". Dan untuk keluarga supaya diberi Allah ketabahan.

Jangan sampai sepeninggalnya mayit ini menjadikan keluarga repot apa lagi sampai mengada-adakan makanan untuk jamuan mengajinya mayit. Jika ada, sedekah ala kadarnya saja. Jika tidak ada, ya tidak apa-apa karena tidak menjadi kewajiban …”.[73]

Pada hari ketiga atau lazim disebut *telundinone*, biasanya diadakan *ngaji* ke makam yang waktunya dilakukan pada pagi atau sore hari. Sama dengan acara *ngaji* pada waktu malam hingga hari ke tujuh yang diadakan di rumah, acara ke makam juga dilakukan dengan membaca *tahlil* yang dipimpin oleh seorang modin atau kyai yang dipasrahi tuan rumah. *Ngaji* ke makam pada hari ketiga ini didahului dengan *manganan* di rumah. Apabila keluarga yang meninggal tersebut termasuk orang kaya, maka orang-orang yang mendapat undangan mengikuti *ngaji* ke makam biasanya masih menerima lagi *amplopan* uang yang disebut *selawat*. Pada waktu malam hari ketiga itu, pelaksanaan acara di rumah berbeda dengan hari kedua, keempat, kelima dan keenam. Pada hari ketiga, peserta *tahlil* menerima *berkat*. Hal yang sama dilakukan untuk acara *tahlilan* pada hari ke tujuh yang lazim mereka sebut *petungdinone* sampai pada *sewuni*.

Setelah acara *petungdinone* itu, untuk sementara acara dihentikan. Baru setelah menginjak hari ke empat puluh, acara seperti *telungdinone* dan *petungdinone* digelar kembali. Berturut-turut setelah acara itu adalah *satuse*, *pendake* dan *sewune*. Sebagaimana dijelaskan, keseluruhan tahap ritual itu tidak pernah sepi dari makanan *apem*. Pada pengamatan di berbagai tempat, tidak ada yang tidak menyertakan *apem* meskipun keluarga mayit juga menyediakan *berkat* dengan nuansa lebih modern pada acara *telungdinone* hingga *sewune*. Model perjamuan makan yang “membebani” inilah yang mendapat tantangan kalangan modernis,[74] karena tidak ditemukan perintahnya dalam al-Qur’an.[75]

---

[73]Observasi tanggal 25 April 2005.

[74]Lihat Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniah, 2002), 62.

[75]Lihat dalam Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Jakarta: Mizan, 1999), 17-20.

Ritual Kubur: Ziarah Makam

Bagi kebanyakan orang yang tinggal di wilayah Kecamatan Duduk sampeyan, ziarah ke makam merupakan kebiasaan yang tidak dapat mereka tinggalkan. Tradisi ini sudah ada sejak para pendahulu mereka dan terus-menerus diulang tanpa mengenal perubahan waktu. Hampir tidak ada orang yang tidak melakukan ziarah ke makam meskipun hal itu hanya dilakukan sekali atau dua kali dalam satu tahun, misalnya dilakukan sebelum atau setelah pelaksanaan sholat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Pada kedua waktu tersebut, hampir setiap makam yang ada di lingkungan masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan di datangi oleh keluarganya yang masih hidup. Para peziarah duduk bersila di atas makam, membaca al-Qur'an dan bacaan kalimat *tayyibah*.

Ziarah kubur sendiri dilakukan orang Islam berdasarkan hadith Nabi yang berbunyi: "*kuntu nahaytukum 'an ziyarah al-quburi fa zuruha*". Perintah setelah larangan yang ada di dalam hadith ini, menurut kaidah, ziarah itu berhukum sunat. Kaidah semacam itu pernah dijelaskan oleh H.Yakmal, salah seorang guru "ngaji" alumni Pesantren Langitan dalam sebuah pengajian rutin yang dilakukan setelah sholat subuh di langgarnya. H. Yakmal yang dikenal sebagai salah seorang fungsionaris Partai Kebangkitan Bangsa Kecamatan Duduk Sampeyan ini menjelaskan pentingnya melakukan ziarah ke makam karena pahala membaca do'anya dapat meringankan beban orang yang sudah meninggal.[76]

1. Ziarah Leluhur dan Hawl

Ziarah ke makam para leluhur bagi masyarakat setempat sebenarnya tidak ditentukan waktunya, di mana setiap saat orang dapat melakukannya. Namun, kebiasaan paling umum untuk pelaksanaan ritual seperti itu dilakukan pada hari Jum'at pagi yang dimulai sejak hari Kamis sore. Tampak di tempat-tempat pemakaman umum (setiap desa mempunyai tempat pemakaman sendiri) orang-orang berziarah dengan khusyu' di atas makam sambil membaca al-Qur'an dan berdo'a kepada

[76]Observasi tanggal 19 Agustus 2005.

Allah untuk kelapangan kubur bagi keluarga mereka yang sudah meninggal. Sebuah makam kadang-kadang dikerumuni oleh lebih dari satu orang anggota keluarga sehingga pada hari Kamis sore atau Jum'at pagi, makam-makam yang biasanya sepi berubah menjadi ramai oleh dengung suara dan lalu-lalang para peziarah yang sedang membaca surat *Yasin* dan tahlil.

H. Taufiq, salah seorang di antara para peziarah di makam leluhurnya pada hari Jum'at pagi dengan santai mengatakan kepada peneliti bahwa hampir seminggu sekali ia tidak pernah lupa berziarah ke makam leluhurnya, berdo'a dan membersihkan rumput-rumput liar yang tumbuh di atasnya. Dalam satu kesempatan, peneliti melakukan wawancara dengan H.Taufiq, salah seorang warga yang kelihatan aktif melakukan ziarah. Ia mengatakan:

> *"Saben seminggu sepisan aku sempatno resik-resik makame wong-wong tuwo nang kuburan. Masih wes mati, tapi aku sek tetep naruh hormat nang wong-wong tuwo. Saben jum'at aku ngaji surat Yasin ambek tahlil nang makam terus dunga'no supoyo kesalahan-kesalahane wong-wong tuwo biyen disepuro karo Pengeran. Biyen waktu wongtuwoku sek urip, aku yo sering diajak nang kuburan koyok ngene iki. Mangkane karo anak-anakku saiki terus tak pesen supoyo ngga' lali besok-besok kapan aku wes ora ono, supoyo gelem ngeramut aku nang kuburan. Aku oleh pesen wong-wong tuwo biyen, kapan gelem nang kuburan insyaallah oleh barokah songko Pengeran, uripe iso tenang"*, artinya: "Setiap seminggu sekali saya sempatkan untuk membersihkan makamnya orang-orang tua ke kuburan. Meskipun sudah meninggal, tetapi saya masih tetap memberi hormat kepada orang-orang tua. Setiap Jum'at saya mengaji surat Yasin dengan tahlil ke makam kemudian mendo'akan agar kesalahan-kesalahannya orang-orang tua dulu dima'afkan Allah. Dulu ketika orang tua saya masih hidup, saya juga sering diajak ke kuburan seperti ini. Oleh karena itu, anak-anak saya sekarang saya beri pesan agar tidak lupa besok-besok kalau saya sudah tidak ada, supaya mau merawat saya ke makam.

> Saya mendapat pesan dari orang-orang tua dulu, kalau mau ke makam insyaallah oleh berkah dari Allah, hidupnya bisa menjadi tenang".[77]

Dari hasil wawancara dengan H.Taufiq tersebut dapat diperoleh penjelasan, yaitu adanya perilaku keberagamaan yang sudah lama mengakar di masyarakat. Ziarah ke makam atau cara menghormat leluhur yang oleh sebagian kelompok dikatakan sebagai tindakan yang mengandung kemusyrikan itu dimodifikasikan kembali dengan cara menginternalisasikan nilai-nilai Islam. Konsep *barakah* yang dalam tradisi orang-orang Jawa dahulu selalu dipahami karena diperoleh dari orang-orang yang diziarahi, ternyata dimaknai kembali dengan pemahaman baru, yaitu diperolehnya *barakah* secara langsung dari Allah. Karena itu, ziarah kubur merupakan sebuah tradisi yang tidak pernah berubah di masyarakat sejak masa lalu hingga masa sekarang. Perubahan yang terjadi pada peristiwa itu hanya terletak pada kulit luarnya. Namun, makna dari tradisi itu tetap menjadi nilai yang berlaku bagi masyarakat, misalnya melakukan do'a dan membersihan makam, sebagai tanda penghormatan.

Melalui ziarah kubur ini, mereka dapat memperoleh pelajaran-pelajaran berharga, terutama dalam menghadapi kehidupan dunia dan akhirat. Hal ini misalnya dapat peneliti ketahui melalui ungkapkan H.Taufiq yang juga pada saat wawancara itu mengaku bahwa ziarah ternyata dapat mengingatkannya pada kematian, seperti dialami para leluhurnya yang sudah meninggal. Ungkapan H.Taufiq ini mempunyai kesamaan makna dengan apa yang seringkali disampaikan oleh Kyai Ali Fikri usai melaksanakan sholat jenazah. Ia selalu mengatakan kepada jama'ah agar dapat mengambil hikmah dan nasehat dari kematian dengan mengatakan:"*kafa bi al-mawti maw'izatun*".[78]

---

[77]Wawancara tanggal 26 Agustus 2005.

[78]Penggalan hadith ini selalu diulang-ulang oleh Kyai Ali Fikri di dalam setiap kali usai beliau memimpin sholat jenazah di lingkungan masyarakatnya.

Selain pada hari-hari biasa, ziarah pada makam leluhur juga dilakukan pada saat datangnya hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Tata cara ritual di makam pada dua hari raya itu agak sedikit istimewa dibandingkan dengan tata cara ritual kubur yang dilakukan pada hari-hari biasa. Antara lain karena banyak orang membawa kembang segar berbau harum, dibeli dari pasar-pasar tradisional yang biasanya dipergunakan untuk tabur makam. Beberapa hari sebelum waktu ziarah ke makam dilakukan, biasanya salah seorang anggota keluarga sudah membeli kembang dari pasar tradisional kemudian direndam ke dalam air untuk beberapa saat sebelum ditabur di makam. Praktis pada saat dilakukan ziarah kubur pada dua hari raya itu, bau harum menyebar ke seluruh areal pemakaman. Kembang-kembang itu umumnya disiramkan dengan air di atas pusara.[79]

Demikian pula, selain ziarah-ziarah tadi, warga masyarakat di lingkungan Kecamatan Duduk Sampeyan juga sudah terbiasa melakukan acara *hawl* yang dimaksudkan sebagai media mengirim do'a kepada para leluhur desa dan seluruh keluarga warga masyarakat yang sudah meninggal dunia. Meskipun pada masing-masing desa kegiatan semacam ini mempunyai teknis pelaksanaan yang berbeda, tetapi tujuannya sama sebagaimana diungkapkan ustad H. Madlal Fadlol, seorang guru agama alumni pesantren Tebuireng, Jombang. Dalam sambutannya ketika ada acara *hawl* untuk para sesepuh desa yang diadakan takmir masjid jami' Desa Wadak Kidul, Madlal Fadlol pada kesempatan itu mengatakan:

> *"Alhamdulillah, sederek-sederek sedoyo warga masyarakat Wadak Kidul ingkang sampun rawuh wonten masjid. Monggo wonten wekdal meniko kito sareng-sareng syukur keranten Allah sampun peparing kulo lan*

[79]Hukum menyiram air bunga atau harum-haruman di atas makam adalah sunnah, sebagaimana dikatakan Imam Nawawi al-Bantani dalam *Nihayah al-Zayn*: "*Disunnahkan menyirami kuburan dengan air yang dingin. Perbuatan itu dilakukan sebagai tafa'ulan (pengharapan) dengan dinginnya tempat tidur. Dan juga tidak apa-apa menyiram kuburan dengan sedikit air mawar karena malaikat itu senang kepada aroma yang harum semerbak*". Lihat Abdusshomad, *Fiqih Tradisionalis*, 212.

panjenengan sedoyo kenikmatan sehinggo wonten wakdal meniko kulo lan panjenengan sedoyo saget ngelaksanaaken acara hawl poro sesepuh. Sareng ngelaksanaaken acara hawl deso meniko, monggo kulo panjenengan sedoyo mangkin sareng-sareng maos Yasin dan tahlil ingkan pahalanipun dipun tujuaken deneng poro sesepuh kulo panjenengan sedoyo, poro sesepuh deso ingkang sampun sumare wonten alam kubur. Kanti acara meniko, mugi-mugi poro sesepuh deso dipun ngapuro Allah lan sedoyo amal kasaenanipun dipun diterami. Lan kanti ngelaksanaken acara meniko, mugi-mugi gesang kulo panjenengan sedoyo ansal barokah saking Allah lantaran kesaenanipun tiang sepuh-sepuh rumiyen. Lan monggo acara hawl meniko buka sareng-sareng kalean waosan al-Fatihah", artinya: "Alhamdulillah, saudara sekalian warga masyarakat Wadak Kidul yang sudah hadir di masjid. Mari pada saat ini kita sama-sama bersyukur karena Allah sudah memberi kita sekalian kenikmatan sehingga pada kesempatan ini kita semua bisa melaksanakan acara hawl orang-orang tua. Bersama pelaksanaan acara hawl ini, marilah kita sekalian nanti bersama-sama membaca Yasin dan tahlil yang pahalanya ditujukan kepada para orang tua kita semua, para sesepuh desa yang sudah bersemayam di alam kubur. Dengan acara ini, mudah-mudahan para sesepuh desa diampuni Allah dan semua amal kebaikannya diterima. Dan dengan pelaksanaan acara ini, mudah-mudahan hidup kita semua mendapat berkah dari Allah karena kebaikan orang-orang tua dulu. Dan mari acara hawl ini dibuka bersama dengan bacaan al-Fatihah".[80]

Pelaksanaaan acara *hawl* sendiri berjalan sangat sederhana. Setelah dibuka oleh ustad H. Madlal Fadlol, langsung dilanjutkan dengan acara *semaan* al-Qur'an yang dibaca oleh H. Abu Bakar. Sebelum memulai *semaan,* H. Abu Bakar memberi penjelasan singkat kepada peserta yang hadir bahwa surat-surat yang akan dibacanya merupakan kelanjutan

[80]Observasi tanggal 2 September 2005.

surat-surat al-Qur'an dalam acara *semaan* yang dibaca dengan para *hafid* (orang yang hafal al-Qur'an) sejak mulai pagi. Setelah *semaan* al-Qur'an selesai, acara kemudian dilanjutkan dengan bacaan surat *Yasin* bersama yang dipimpin oleh ustad H. Fatihin, seorang mantan modin yang masih aktif dalam kegiatan-kegiatan keagamaan di masyarakatnya. Suara ustad H. Fatihin yang terdengar lantang ditirukan langsung oleh semua warga masyarakat yang dengan khusyu' membacanya hingga selesai. Tanpa diselingi dengan bacaan-bacaan lain, setelah pembacaan surat *Yasin* selesai, acara langsung dilanjutkan dengan membaca tahlil bersama dan sekaligus ditutup dengan do'a oleh Kyai Ali Fikri. Kegiatan terakhir dari acara *hawl* yang diadakan tepat setelah sholat maghrib ini adalah acara *manganan*. Semua peserta, tua-muda dan anak-anak bergabung dalam suasana akrab menikmati makanan dengan lesehan.

2. Hawl dan Ziarah Orang Suci

Selain ziarah dan *hawl* yang dilakukan secara rutin di makam-makam para leluhur, ada kebiasaan berziarah yang dilakukan di makam-makam orang yang dianggap suci. Sebagai bagian dari wilayah Gresik yang merupakan salah satu pusat penyebaran Islam di Nusantara, maka di sini pun terdapat makam yang dikeramatkan masyarakat setempat. Di samping itu, ada beberapa makam yang sering didatangi warga setempat meskipun letaknya tidak lagi dalam wilayah kecamatan, seperti makam Mbah Sholeh, di Desa Bunga.

Datang berziarah ke makam orang suci biasanya disesuaikan waktunya dengan pelaksanaan acara *hawl*, sebagian orang menyebutnya dengan istilah *khol-kholan*. Di antara makam suci yang oleh masyarakat setempat selalu diziarahi dan diadakan *hawl* adalah makam Buyut Tunggulwulung.[81] Warga Masyarakat setempat lebih suka menyebut acara ziarah tersebut dengan sebutan *nyekar*, terutama oleh warga masyarakat Desa Wadak, Keramat dan Bendungan. Mereka mempunyai keyakinan

[81] *Hawl* Buyut Tunggulwulung dilakukan setiap bulan November tepat pada Jum'at Pon. Jika Nopember ada dalam bulan Ramadhan, maka kegiatan *hawl* dapat diajukan.

bahwa Buyut Tunggulwulung merupakan salah seorang wali yang mempunyai kekeramatan.[82] Buyut Tunggulwulung dalam keyakinan warga masyarakat adalah seorang wali penyebar Islam yang merupakan salah seorang keturunan Sunan Drajat, salah seorang walisongo.[83]

Sebagian warga masyarakat juga mempunyai keyakinan bahwa makam Buyut Tunggulwulung hingga saat sekarang dijaga oleh seekor macan putih yang ghaib. Namun, hanya orang-orang tertentu saja yang pernah menyaksikan hal-hal ghaib seperti itu.[84] Oleh karena itu, melalui keyakinannya masing-masing, warga masyarakat setempat banyak yang melakukan *wasilah*, meminta *barokah* dari Allah melalui perantara wali kekasihNya, Buyut Tunggulwulung.[85]

Pelaksanaan acara *hawl* di makam Buyut Tunggulwulung sendiri berlangsung sangat sederhana. Kebanyakan mereka yang datang di makam ini berasal dari warga Desa Wadak, Keramat dan Bendungan yang jarak lokasinya dengan makam sekitar 8 km. Sebagian di antara mereka ini datang dengan cara rombongan, menggunakan mobil-mobil pribadi atau mobil-mobil yang disewa. Sementara sebagian yang lain

---

[82]Menurut cerita Hj. Mukanah, Buyut Tunggulwulung adalah salah seorang penyebar Islam yang pernah bertarung dengan sengit melawan perwira tinggi dari kerajaan Majapahit (tidak diketahui namanya). Pertarungan antar keduanya dimenangkan oleh Buyut Tunggulwulung yang akhirnya ia berhak mendapatkan kuda jantan yang diberi nama kuda semberani. Menurut penuturan beberapa orang, kuda semberani itu sekarang masih ada, tetapi bersifat ghaib dan hanya orang-orang tertentu saja yang dapat melihatnya terutama menjelang acara *hawl* dilaksanakan.

[83]Data ini telah peneliti diperoleh melalui tulisan tangan ustad H. Abd Hamid Manan, seorang guru tarekat *Qadariyah wa Naqshabandiyah.*

[84]Salah seorang warga bernama H. Hamdi pernah menceritakan pengalamannya bertemu dengan seekor macam berwarna putih pada hari Kamis malam Juma'at, yaitu tepat ketika pada keesokan harinya akan diadakan acara *hawl* di makam Buyut Tunggulwulung.

[85]"*Tawassul merupakan jalan yang paling baik untuk mencapai pintu kebahagiaan. Tawassul juga merupakan jalan yang paling cepat untuk mencapai semua yang diinginkan serta dicita-citakan. Lebih-lebih dilakukan di hadapan Nabi Muhammad, para keluarga serta orang-orang dekat beliau*". Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis,* 226.

datang dengan mengendarai sepeda motor. Mulai pagi-pagi sekali para peziarah sudah datang satu-persatu. Sesampainya di makam, mereka yang sudah mengambil air wudu bergabung dengan rombongan lain yang sudah lebih dulu datang. Sambil menunggu kehadiran Kyai Faisol Ghozali yang akan memimpin acara *hawl,* mereka bertawasul sendiri-sendiri di hadapan makam Buyut Tunggulwulung. Terdengar dari suara di antara mereka, ada yang membaca sholawat, ada yang membaca tahlil dan seterusnya.[86] Demikian pula, ada yang santai di luar lokasi makam sambil menunggu acara dimulai.

Sebelum ada kendaraan, para peziarah ini dulu datang dengan cara berjalan kaki. Ada cerita unik seputar para peziarah jalan kaki ini. Salah seorang bernama Hj. Rohimah pernah menuturkan, Kyai Idris (orang setempat menyebut Yai Idris) suatu hari berada dalam satu rombongan dengan para pejalan kaki menuju makam Buyut Tunggulwulung. Beliau memimpim acara *hawl* diikuti oleh para pejalan kaki yang ada di belakangnya. Jika ada orang di dalam rombongan itu menoleh ke belakang (kurang memperhatikan langkah Yai Idris), maka mereka akan tertinggal oleh langkah Yai Idris. Jika dikejar dan mereka kembali menoleh ke belakang, maka mereka akan kembali tertinggal. Menurut penuturan Hj. Rohimah, hal itu merupakan salah satu keistimewaan Yai Idris yang sedang menunggang kuda semberani milik Buyut Tunggulwulung. Kuda semberani itu hingga sekarang masih ada, tetapi bersifat ghaib dan orang-orang tertentu saja yang mampu melihat karena telah melakukan syarat tertentu. [87]

Dalam pengamatan peneliti, pelaksanaan acara *hawl* di makam Buyut Tunggulwulung dideskripsikan sebagai berikut:

> "Kyai Faisol Ghozali dengan khusyu' memimpin membaca bait-bait sholawat yang diikuti oleh seluruh warga masyarakat yang sudah berkumpul di areal pemakaman umum di Dusun

[86]Observasi tanggal 24 September 2004.
[87]Wawancara tanggal 21 September 2005.

Gumining. Ia memulai memimpin acara tersebut dengan *salam* dan *tawassul* kepada Allah melalui, Buyut Tunggulwulung: "*Assalamu'alayka ya waliyallah. Assalamu'alayka ya Tunggulwulung. Assalamu'alayka warahmah Allah wa barakatuh. Ji'naka 'ala maqamika waqifin. La turaddana khaibin. Awda'tuka shahadata an La ilaha illa Allah wa anna Muhammadan 'abduhu wa Rasuluh. Allahumma inni tawassalu ilayka bi waliyyika waliy Allah Tunggulwulung. Atawassalu bika ila Rabbika liqadai hajatiy…* ", artinya: "Semoga kesejahteraan meyertaimu wahai kekasih Allah. Semoga kesejahteraan menyertaimu wahai Tunggulwulung. Semoga kesejahteraan, rahmat dan barakah Allah tetap atas engkau. Kami datang kepadamu dan berhenti di atas makammu. Janganlah engkau menolak kami dalam keadaan menyesal. Aku menitipkan kesaksian kepadamu bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan sesungguhnya Nabi Muhammad adalah hamba dan utusan Allah. Ya Allah sesungguhnya aku memohon kepadaMu dengan perantara kekasihMu, kekasih Allah Tunggulwulung. Dengan perantaramu aku memohon kepada TuhanMu agar mengabulkan permintaanku…".[88]

Dalam memberikan sambutan dan pesan yang disampaikan Kyai Faisol Ghozali kepada seluruh peserta yang hadir pada acara *hawl*, ia menyampaikan hal-hal yang berkaitan dengan nasehat-nasehat tentang kematian yang akan dialami oleh setiap orang. Kyai Faisol Ghozali mengingatkan kepada seluruh perziarah yang hadir untuk memperbaiki niatnya masing-masing ketika datang ke makam Buyut Tunggulwulung, wali yang menjadi kekasih Allah. Mereka dianjurkan olehnya agar selalu berlaku ikhlas di atas makam ketika membaca sholawat, al-Qur'an dan tahlil agar mendapat *barokah* dari Allah melalui perantara wali yang dikasihiNya. Ungkapan-ungkapan itu sebagaimana disampaikan Kyai Faisol Ghozali sebagai berikut:

---

[88]Observasi 23 September 2005.

"Bapak, ibu lan sederek sedoyo ingkang hadir wonten pesarean Buyut Tunggulwulung, waline Allah. Sak derenge kulo mimpin acara hawl meniko kulo bade paring sekedik pangeleng. Kangge awak kulo piyambak lan nomer kale kangge panjenengan sedoyo. Saben tahun kulo lan panjenengan ingkang hadir wonten makam Buyut Tunggulwulung meniko sampun sareng-sareng mangertosi bele piyambake Buyut Tunggulwulung meniko salah setunggal waline Allah. Sarono piyambake meniko seorang wali, kulo suwun ampun ngantos panjenengan sedoyo salah niat anggenipun nyuwun pitulung marang Allah. Panjenengan sedoyo tetep kulo suwun njaluk pitulung marang Allah supados mboten ndadosaken kemusyrikan. Anangen niat kulo lan panjenengan sedoyo ingkang sampun hadir meniko mboten sanes namung wasilah ke mawon keranten Buyut Tunggulwulung meniko dados waline Allah. Sarono meniko, kito nyuwun supados sedoyo nopo ingkang dados panyuwunan kito marang Allah cepet dipun kabulaken. Sareng dipun laksanaaken wasilah mangkin, monggo kulo aturi sareng-sareng maos surat al-Qur'an lan tahlil ingkang ganjaranipun kito tujuaken kangge Buyut Tunggulwulung ingkan sampun sumare wonten alam kubur. Sederek-sederek sedoyo ingkang kulo hormati. Perlu dipun mangertosi bele sedoyo wali Allah ingkan sampun berjuang kangge agamane Allah meniko sejatine mboten peja. Ingkang peja namung jasade kemawon ingkan dipun sumareaken wonten pesarean. Sejatine poro wali Allah meniko tasek gesang wonten ngersane Allah.Wonten al-Qur'an sampun dipun sebataken "wa la tahsabanna al-ladhina qutilu fi sabil Allah amwatan bal ahya'un 'inda Rabbihim yurzaqun". Wonten male, "ala inna awliya Allah la khawfun 'alayhim wa lahum yakhzanun…", artinya: "Bapak, ibu dan saudara sekalian yang sudah hadir di pesarean Buyut Tunggulwulung, kekasihnya Allah. Sebelum saya memimpin acara hawl ini saya akan memberi sedikit peringatan. Untuk diri saya sendiri dan nomor dua untuk saudara sekalian. Setiap tahun saya dan saudara yang hadir di makam Buyut Tunggulwulung ini sudah sama-sama mengerti kalau Buyut Tunggulwulung ini salah satu kekasihnya Allah. Oleh karena

beliau ini seorang wali, maka saya mohon jangan sampai saudara sekalian salah niat ketika meminta tolong kepada Allah. Saudara sekalian tetap saya mohon meminta pertolongan kepada Allah supaya tidak terjadi kemusyrikan. Namun niat saya dan saudara sekalian yang sudah hadir ini tidak lain hanya karena mencari perantara karena Buyut Tunggulwulung ini menjadi kekasihnya Allah. Karena itu, kita memohon agar semua yang menjadi permintaan kita kepada Allah cepat dikabulkan. Bersama dengan adanya wasilah nanti, saya mengajak semua membaca surat al-Qur'an dan tahlil yang pahalanya kita tujukan untuk Buyut Tunggulwulung yang sudah bersemayam di alam kubur. Saudara-saudara sekalian yang saya hormati. Perlu dimengerti bahwa semua kekasih Allah yang sudah berjuang untuk agama Allah ini sebenarnya tidak meninggal. Yang meninggal sebenarnya hanya tubuhnya saja yang disemayamkan di pemakaman. Sebenarnya para kekasih Allah itu masih hidup di hadapan Allah. Di dalam al-Qur'an sudah disebutkan "Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rizki". Ada lagi, "ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati… ".[89]

Di awali dengan sambutan yang dilakukan Kyai Faisol kurang lebih berlangsung sekitar setengah jam. Ia kemudian memimpin melakukan *wasilah* sebagaimana disebutkan di atas. Fatihah yang pertama ditujukan kepada Nabi Muhammad, keluarga dan seluruh sahabatnya. Fatihah yang kedua ditujukan kepada Syekh Abdul Qodir Jailani, Syekh Abu Hasan Sadili dan walisongo di tanah Jawa. Fatihah yang ketiga ditujukan kepada semua orang Islam, para leluhur yang hadir di makam

---

[89]Observasi tanggal 23 September 2005.

yang dikhususkan kepada Buyut Tunggulwulung.[90] Kyai Faisol juga menyebut nama-nama keluarga besar Buyut Tungguwulung. Di antara nama yang disebutkan olehnya adalah Buyut Surat, Buyut Tanggal, Buyut Sanem, Buyut Salim dan Buyut Mergosono. Kesemuanya merupakan keturunan Raden Qosim atau Sunan Drajat, anak dari Raden Rohmat atau Sunan Ampel.

Menurut penuturan H. Akhwan, pada tahun 1950-an ketika terjadi pembatasan jumlah jema'ah haji oleh pemerintah sehingga orang yang berangkat ke tanah suci untuk menunaikan ibadah haji harus antri dan melalui proses undian, maka di antara warga masyarakat ada yang melakukan *tawassul* dengan cara berpuasa dan *melek bengi* (tidak tidur malam) di makam Buyut Salim.[91] Mereka memohon *barokah* kepada Allah supaya dapat terpilih menjadi peserta jema'ah haji melalui perantara orang-orang suci atau orang-orang yang mempunyai kedekatan diri dengan Allah sehingga permohonannya cepat dikabulkan.

Setelah *tawassul*, Kyai Faisol memimpim membaca *tahlilan*. Sesuai dengan namanya, dalam *tahlilan* selain dibaca surat-surat al-Qur'an, bacaan yang paling banyak jumlahnya adalah bacaan *La ilaha illa Allah*.[92] Peserta yang hadir, anak-anak dan orang dewasa atau laki-laki dan perempuan, kesemuanya dengan khusyu' membaca tahlil dengan kepala yang bergoyang ke kanan dan ke kiri. Sebagian orang terlihat memutar

---

[90]Berkumpul untuk membaca al-Qur'an dan berdhikir untuk mendo'akan mayyit termasuk diperbolehkan berdasar keterangan Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani: "*Kebiasaan di sebagian negara mengenai perkumpulan atau pertemuan di masjid, rumah, di atas kubur, untuk membaca al-Qur'an yang pahalanya dihadiahkan kepada orang yang telah meninggal dunia, tidak diragukan lagi hukumnya boleh jika di dalamnya tidak terdapat kemaksiatan dan kemungkaran, meskipun tidak ada penjelasan secara dhahir dari syari'at…*". Lihat Abdusshomad, *Tahlil dalam Perspektif Islam*, 2.

[91]Wawancara tanggal 9 Sepetember 2005.

[92]Rasulullah permah menganjurkan agar memperbanyak membaca *La ilaha illa Allah* seperti dalam hadith: *"Dari Abu Hurairah r.a. Rasulullah saw bersabda, "Perbaharuilah imam kalian!" Para sahabat bertanya, "Bagaimana cara kami memperbaharui iman kami ya Rasulullah?" Rasulullah saw menjawab, "perbanyaklah membaca La ilaha illa Allah"*. Lihat Abdusshomad, *Tahlil dalam Perspektif Islam*, 75.

tasbih di tangannya.[93] Usai pembacaan tahlil diteruskan dengan pembacaan do'a. Pembacaan do'a dilakukan oleh Kyai Ali Fikri. Rois syuriyah NU di Kecamatan Duduk Sampeyan ini merupakan salah seorang cucu Kyai Idris, satu-satunya orang yang di dalam rumahnya hingga sekarang masih tersimpan sebuah benda peninggalan Buyut Tunggulwulung, yaitu sebuah payung tua mirip dengan peninggalan milik raja-raja Jawa. Di dalam do'a itu disebutkan apa yang dibaca pahalanya dihadiahkan, khususnya diperuntukkan Buyut Tunggulwulung, orang suci yang diziarahi. Dari arti yang terkandung dalam do'a itu, dapat dijelaskan bahwa maksud kedatangan mereka datang berziarah ke makam para wali adalah untuk mendo'akan para leluhurnya. Kegiatan ini dilakukan dalam rangka mencari berkah, seperti do'a:

> "*… Allahumma awsil wa taqabb al-thawaba ma qara'nahu min al-Qur'an al-'azim wa ma hahlalna min qawli La ilaha illa Allah wa ma sabbahna wa ma sallayna wa ma sallamna wa ma istagfarna 'ala sayyidina Muhammad … hadiyatan wasalatan wabarakatan nazilatan … khususan sayyidina wa mawlana shaykh 'Abd al-Qadir al-Jaylani … wa khususan Buyut Tunggulwulung, Tanggal, Sanem, Salim, Mergosono, Raden Qosim, Raden Rohmat. Allahumma ighfir lahum wa irhamhum wa 'afihim wa 'a'fu 'anhum …. Allahmuma irfa' lahum al-darajat …*", artinya: "Ya Allah sampaikan dan terimalah semua pahala dari bacaan al-Qur'an yang agung, bacaan tahlil kita:Tidak ada Tuhan selain Allah, bacaan tasbih kita, bacaan shalawat kita, bacaan salam kita, bacaan istighfar kita kepada Nabi Muhammad … sebagai hadiyah, kesejahteraan, barakah, keselamatan … khusus pula kepada syekh Abd Qadir al-Jailani … Buyut Tunggulwulung, Tanggal, Sanem, Salim, Mergosono, Raden Qosim, Raden Rahmat. Ya Allah berilah ampunan kepada mereka, kasih-sayang

[93]Dalam bahasa Arab, "*tasbih*" disebut dengan "*al-Subhah*" atau "*al-Misbahah*", yaitu untaian manik-manik dengan benang yang biasanya digunakan untuk menghitung bacaan tasbih, shalawat, do'a dan lain sebagainya. Pada masa Rasulullah ternyata pemakaian tasbih sudah dilaksanakan. Lihat Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis*, 315.

kepada mereka, kema'afan kepada mereka dan ma'afkan kesalahan terhadap mereka. Ya Allah tempatkan bagi mereka sebuah derajat yang tinggi …".[94]

Ritual Hari Besar Islam

Al-Qur'an sendiri sebenarnya sudah mensinyalir tentang adanya bulan-bulan tertentu yang disucikan. Bulan-bulan itu misalnya *Dhulqa'dah*, *Dhulhijjah*, *Muharram* dan *Rajab*. Dalam keadaan normal, orang Islam dilarang melakukan peperangan ketika berada dalam bulan-bulan tersebut kecuali memang dalam keadaan sangat terpaksa, misalnya mempertahankan diri dari serangan musuh.[95] Bulan-bulan tersebut memang sebenarnya tidak disebutkan di dalam al-Qur'an, tetapi hanya beberapa penafsir saja yang menyebutkannya secara eksplisit.[96]

Selain beberapa nama bulan sebagaimana disebutkan, ada beberapa nama bulan yang secara umum dirayakan oleh orang-orang Islam karena terkait atau terdapat peristiwa penting di dalamnya. Sebagaimana warga masyarakat yang tinggal di Kecamatan Duduk Sampeyan, mereka mempunyai pandangan sendiri bahwa ada bula-bulan tertentu yang mempunyai relevansi untuk dirayakan secara bersama-sama. Bulan-bulan itu antara lain *Rabi'ul Awwal* (*Mulud*), *Sha'ban* (*Ruwah*), *Ramadan* (*Poso*) dan *Shawal* (*Sawal*). Sebagian besar perayaan bulan-bulan tersebut sangat terkait dengan berbagai bentuk peraktik ritual dengan menyajikan pesta-pesta makanan (*manganan*) yang disuguhkan secara khas oleh masyarakat setempat. Namun, perayaan yang dilaksanakan

---

[94]Observasi tanggal 23 September 2005. Ketika berdo'a mereka mengangkat kedua tangannya seraya membaca kalimat *amin* (mudah-mudahan Allah mengabulkan). Amalan ini dianjurkan Rasulullah. Ibid., 230.

[95]Lihat surat *al-Tawbah*:36, "*Sesungguhnya jumlah hitungan bulan dalam satu tahun menurut pandangan Allah adalah dua belas; di mana pada saat itu Allah menciptakan langit dan bumi, empat di antara bulan-bulan tersebut adalah bulan suci; itulah agama yang benar, dan janganlah kamu berbuat dhalim di dalamnya*".

[96]Lihat Muhaimin, *Islam dalam Bingkai*, 172.

masyarakat setempat tetap lebih mengedepankan apa yang menjadi makna dan tujuan inti ritual melalui simbol-simbol tertentu yang mempunyai referensi pada Islam.

Ritual-ritual yang diperuntukkan untuk merayakan hari besar Islam pelaksanaannya mengikuti kalender Islam/Jawa yang secara berurutan dapat disebutkan sebagai berikut: *Muharram/Syuro, Safar/Sapar, Rabi'u al-Awwal/Mulud, Rabi'u al-Akhir/Ba'do Mulud, Jumad al-Awwal/Jumadil Awal, Jumad al-Akhir/Jumadil Akhir, Rajab/Rejeb, Sha'ban/Ruwah, Ramadan/Poso, Shawal/Sawal, Dhulqa'dah/Selo, Dhulhijjah/Besar.* Akan tetapi, di dalam bulan-bulan tersebut tidak semuanya terdapat ritual kecuali berkaitan dengan peristiwa-peristiwa tertentu yang dianggap signifikan untuk dirayakan bersama.

1. Muludan

Warga masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad saw. pada bulan *Rabi'u al-Awwal* (*Mulud*) atau yang disebut dengan acara *muludan.* Ketika memasuki bulan *Mulud,* tempat-tempat ibadah seperti masjid dan langgar selama satu bulan penuh melaksanakan acara *muludan.* Suasana lebih semarak daripada hari-hari biasa oleh ramainya orang-orang yang membaca sholawat karena hampir seluruhnya menggunakan pengeras suara dengan lagu-lagu tertentu berisi puji-pujian kepada Nabi. Bait-bait yang mereka pergunakan untuk memuji Nabi pada intinya berisi permohonan atau do'a kepada Allah agar memberikan kedamaian kepada Nabi. Dalam pidato pembukaan acara, ustad Hamam mengutip ayat al-Qur'an "*Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya membaca sholawat kepada Nabi. Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kalian membaca sholawat disertai salam kepadanya*".[97]

Ritual *muludan* yang pada intinya berisi pembacaan sholawat yang ditujukan kepada Nabi selalu diiringi dengan *manganan* pada malam puncak peringatan hari kelahiran Nabi. *Ambeng,* yaitu sajian makanan

[97] Al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 57.

yang dinikmati untuk acara *muludan* umumnya terbuat dari ketan kuning meskipun ada juga sebagian yang menyajikan nasi kuning (*sego gore*). Bahan ketan atau beras terlebih dulu dibacem dengan kunyit sehingga warnanya kuning sebelum dimasak. *Sego gore* diletakkan dalam sebuah panci yang sudah dilapisi dengan daun pisang lengkap dengan lauk pauknya (*serundeng*, rajang tahu-tempe, udang dan ikan teri). Hampir tiap-tiap keluarga ikut menyajikannya bersama-sama ke masjid atau langgar. Di pinggir panci terdapat uang *selawat* serta secangkir air berisi kembang yang biasa dipergunakan untuk tabur di makam. Kembang-kembang ini melambangkan perasaan suka-cita mereka menyambut hari kelahiran Nabi Muhammad yang selalu dinanti-nanti pertolongannya kelak.[98]

Menjelang persiapan acara peringantan *muludan* di masjid jami' Desa Wadak Kidul, ustad H.Ya'mal menjelaskan pentingnya acara *muludan*. Menurutnya dengan banyak membaca sholawat, kita akan mendapat *shafaat* Nabi kelak di hari kiamat.[99] Ucapan-ucapan tersebut diulang kembali olehnya:

> *"Sholawat meniko pendungo ingkang nggadai keutamaan-keutamaan piyambak. Salah setunggile sholawat meniko saget dipun waos kapan mawon lan wonten pundi mawon. Sholawat enggeh saget dipun waos woten kondisi-kondisi nopo kemawon. Kulo panjenengan sedoyo monggo wonten wulan meniko ngata-ngataaken maos sholawat lan mboten supe niru perilakune Nabi Muhammad saw supados benjang wonten dinten kiamat kulo lan panjenengan sedoyo saget ansal syafa'ate*", artinya: "Shalawat itu do'a yang mempunyai kelebihan-kelebihan tersendiri. Salah satu kelebihan shalawat itu bisa dibaca kapan saja dan di mana saja. Shalawat juga bisa dibaca dalam keadaan-keadaan apa saja. Kita semua marilah dalam bulan ini memperbanyak membaca shalawat dan tidak lupa meniru perilakunya Nabi Muhammad

[98]Sesuai dengan al-Qur'an surat *al-Anbiya'*: 107 disebutkan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang Nabi dan Rasul yang diutus untuk memberi rahmat Allah bagi seluruh alam.

[99]Observasi tanggal 19 April 2005.

saw supaya besok pada hari kiamat kita semua bisa mendapat syafa'atnya".[100]

Muludan populer juga dengan sebutan *dibaan.*[101] Sebutan itu terkait dengan apa yang dibaca dalam acara, yaitu sholawat *diba'iyyah*,[102] sehingga lebih mudah dikatakan dengan ucapan *dibaan*. Sebagian lagi ada yang menyebutnya *marhabanan* karena terkait dengan apa yang dibaca secara berulang-ulang pada saat *mahal al-qiyam*, yaitu *marhaban* (selamat datang) yang ditujukan kepada Nabi. Selain populer dengan sebutan *dibaan* dan *marhabanan,* masyarakat setempat juga memberi sebutan yang populer dengan istilah *terbangan*. Sebutan yang terakhir ini dapat dipahami karena dikaitkan dengan pembacaan bait-bait sholawat dalam acara *mahal al-qiyam* yang diiringi dengan seni menabuh terbang,[103] atau juga disebut acara *hadrohan* yang biasanya dilaksanakan oleh anggota Ikatan Seni Hadrah Indonesia (ISHARI) masyarakat setempat.

Prosesi acara *muludan* oleh masyarakat setempat sarat dengan simbol, tetapi pada intinya pembacaan sholawat Nabi, ceramah, do'a dan *manganan*. Rangkaian acaranya seringkali dilengkapi dengan kebiasaan-kebiasaan masyarakat lokal, seperti membakar dupa atau kayu setanggi di tengah-tengah kerumunan orang yang hadir. Bau harum dari asap tersebut dimaknai sebagai lambang kehadiran Nabi. Jika tidak ada

---

[100]Khutbah jum'at 22 April 2005.

[101]Dalam sejarah Islam, perayaan mawlid Nabi sebenarnya mempunyai akar tradisi yang sudah lama. Acara peringatan ini pertama kali sudah diperkenalkan oleh penguasa Dinasti Fatimiyah (909-1171). Peringatan mawlid Nabi oleh Dinasti Fatimiyah ini dimaksudkan untuk membentuk opini publik tentang hubungan geneologi antara mereka dengan Nabi. Upaya ini dilakukan sebagai propaganda politik yang menegaskan bahwa mereka adalah satu-satunya pewaris otoritas Nabi sebagai pemimpin komunitas Muslim. [101]Lihat dalam Toha Hamim, *Islam dan NU Dibawah Tekanan Problematika Komtemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2004), 183

[102] Sholawat diba'iyyah dikarang oleh Imam Daiba'i. Ibid., 259.

[103]Wawancara dengan Pak Hamam tanggal 25 April 2005.

wewangian yang dibakar dari bahan itu, maka kehadiran Nabi disimbolkan dengan bau minyak wangi.

Di masjid Wadak Kidul, pelaksanaan acara *muludan* diawali pembukaan dibawakan dengan bahasa Indonesia yang lancar oleh Hamam:

> "Bapak-bapak, Ibu-ibu dan para hadirin yang saya hormati. Atas nama panitia penyelenggara, saya mengucapkan terima kasih atas partisipasi bapak-bapak dan ibu-ibu sekalian dalam penyelenggaraan acara *muludan* ini. Semoga dengan momentum peringatan hari kelahiran Nabi ini, kita dapat mengambil hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Yang pertama, dengan *muludan* ini kita berharap akan dapat menambah kecintaan kita kepada junjungan kita Nabi Muhammad saw. Dengan bacaan sholawat Nabi yang akan kita baca nanti, semoga Allah tetap memberikan kedamaian kepada Nabi Muhammad saw. Dan atas bacaan-bacaan sholawat itu pula, kita berharap akan mendapat syafaatnya. Peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad adalah bukti kecintaan kita, tetapi yang terpenting dari peringatan ini adalah keteguhan kita di dalam melaksanakan sunnah-sunnah Nabi. Kita berharap dapat meniru segala perilaku yang sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad, baik ketaqwaan, kesabaran, keluhuran budi pekerti dan seterusnya, sebagaimana sudah disebutkan oleh Allah di dalam kitab al-Qur'an, yakni ayat yang berbunyi *laqad kana lakum fi Rasul Allah uswatun hasanah...".*[104]

Setelah pembukaan dilaksanakan dengan bersama-sama membaca surat Fatihah, acara yang kedua adalah pembacaan ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca oleh dua orang *qari'* yang masih berusia remaja (juara tingkat propinsi Jawa Timur) yang didatangkan dari Surabaya secara bergantian. Ayat-ayat yang dibaca oleh dua orang *qari'* itu antara lain sama seperti yang dibaca oleh ustad Hamam pada saat menyampaikan pembukaan:

---

[104]Observasi tanggal 21 April 2005.

"*laqad kana lakum fi Rasul Allah uswatun hasanah…"*.[105] Ketiga adalah sambutan yang disampaikan oleh takmir masjid yang merangkap sebagai panitia penyelenggara peringatan acara *muludan*. Sambutan singkat ini disampaikan ustad H. Yakmal.

Pada acara yang keempat dibacakan sholawat diba' secara bergiliran oleh H. Taufiq, Sholeh, Su'udi dan seterusnya. Dari bacaan *laqad ja'akum rasulun min anfusikum 'azizun* … sampai hadith–hadith (mereka menyebutnya *rowi*) yang menceritakan kehidupan Nabi. Mereka membaca hadith-hadith dan bait-bait yang berisi sanjungan terhadap Nabi serta melagukannya dengan penuh semangat. Sampai kepada *rowi* hadith tertentu, semua peserta yang hadir berdiri bersama-sama yang disebut *mahal al-qiyam*. Seorang di antaranya meneriakkan *Allahumma salli 'ala Muhammad* kemudian disahut serentak yang lain dengan *Allahumma salli 'alayhi* sehingga suasana lebih semarak dibandingkan acara yang sebelumnya. Saat itu, asap harum mulai menyebar di seluruh ruangan masjid dari dupa yang dibakar salah seorang di antaranya sebagai simbol kehadiran Nabi. Untuk menambah semerbak bau harum, di bagian sisi lain dalam masjid, seorang menggantinya dengan menyemprotkan minyak wangi.

Seperti *mahal al-qiyam* pada acara *selokaran* ketika menyambut kelahiran seorang anak, *mahal al-qiyam* dalam acara *muludan* ini juga disemarakkan oleh kegiatan *terbangan* oleh anggota ISHARI setempat. Ada lima orang yang bertugas sebagai pemukul terbang.[106] Mereka berdiri berhadap-hadapan dengan peserta *rodad* yang berjumlah sekitar tiga puluh orang. Di pimpin oleh H. Rohim, seluruh peserta *rodad* itu menunjukkan kemahirannya memainkan seni hadrah.Sesekali mereka meliuk-liukkan badannya, ke kanan dan ke kiri, duduk bertumpuh dengan kedua lutut dengan tangan saling terkait dan berdiri kembali secara bergantian.

---

[105]Lihat al-Qur'an surat al-Ahzab: 21.

[106]Penghormatan kepada Nabi Muhammad dengan menggunakan rebana pernah dilakukan oleh sahabat Muhajirin. Lihat Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis,* 328.

Sesekali mereka melakukan *kecek*, yaitu kedua telapak tangan mereka terangkat ke atas dan kemudian ditepukkan secara bersama-sama.

Pelaksanaan *mahal al-qiyam* dengan bersama-sama membaca bait-bait *barjanzi* ini berakhir dengan teriakan sholawat *Allahumma salli 'ala Muhammad* oleh salah seorang peserta *rodad* yang kemudian dijawab serempak dengan bacaan *Allahumma salli alayhi*. Seluruh peserta, baik anggota ISHARI yang *rodad* dan yang lain kemudian duduk kembali ditempatnya semula. Selanjutnya, dimulai acara yang keempat, yaitu ceramah inti yang disampaikan oleh Habib Mukhdlor dari Gresik. Penceramah yang biasa mengisi acara di radio Swara Giri FM Gresik ini banyak mengulas pentingnya menanamkan rasa cinta kepada Rasulullah sebab ia mulai prihatin dengan munculnya perilaku generasi muda sekarang yang sudah mulai kehilangan figur yang harus diikuti. Satu penggal kalimat yang diungkapkannya seperti: "tanda-tandanya orang yang mencintai Rasulullah adalah seringkali menyebut namanya, seperti yang sudah dilakukan oleh para anggota ISHARI tadi". Dengan kalimat-kalimatnya yang khas, Habib Mukhdlor juga mengatakan pentinya digelar acara-acara seperti malam itu agar *barokah* Allah dapat diturunkan. Misalnya ungkapan dia tentang:

> *"Sejatine barokah niku nopo sih? Orang-orang kalau ketemu kyai kok sering ngomong, "nyuwun barokahe yai". Barokah yaitu langgenge kenikmatan. Tak contohno, kalau ada orang yang kaya tetapi tidak dapat menikmati kekayaannya berarti hartanya tidak barokah. Punya anak tetapi tidak mau nurut kepada orang tua, tidak mau mendo'akan orang tua berarti anaknya tidak barokah. "Terus di mana turunnya barokah itu"? Barokah itu diberikan Allah melalui chanel-chanele, termasuk acara malam ini merupakan chanel diturunkan barokahe Allah. Kita ini ibarate koyok buah rambutan seng cilik-cilik. Kalau dicampur dengan buah rambutan yang besar* (para alim*), maka kita juga akan laku dijual. Kalau kita kumpul dengan orang yang berjualan minyak wangi, insyaallah ikut wangi. Kalau kita berkumpul dengan para kyai seperti malam ini, kita mendapat barokah Allah sebab kyai iku chanele barokah*", artinya:

> "Sebenarnya barokah itu apah sih? Orang-orang jika bertemu dengan kyai kok sering mengatakan, "minta barokahnya kyai". Barokah yaitu tetapnya kenikmatan yang berlangsung secara kontinyu. Saya contohkan, jika ada orang kaya tetapi tidak dapat menikmati kekayaannya berarti hartanya tidak barokah. Mempunyai anak tetapi tidak mau menurut kepada orang tua, tidak mau mendo'akan orang tua berarti anaknya tidak barokah. "Kemudian di mana barokah itu diturunkan"? Barokah itu diberikan Allah melalui saluran-salurannya, termasuk acara malam ini merupakan saluran diturunkan barokahnya Allah. Orang awam itu ibaratnya seperti buah rambutan yang kecil-kecil. Jika dicampur dengan buah rambutan yang besar (orang alim), maka kita kita juga akan laku dijual. Kalau kita kumpul dengan orang yang berjualan minyak wangi, insyaallah ikut wangi. Kalau kita berkumpul dengan para kyai seperti malam ini, kita mendapat barokah Allah sebab kyai iku salurannya barokah".[107]

Setelah caramah agama oleh Habib Mukhdlor selesai, maka acara yang kelima adalah do'a yang pimpin oleh Kyai Ali Fikri. Seperti do'a-do'a lain yang biasa dilaksanakan oleh masyarakat setempat, semua peserta yang hadir di masjid membaca berdo'a sambil mengangkat kedua tangan hingga selesai.[108] Adapun paling akhir dari *muludan* ini adalah *manganan*. Mereka menikmati nasi putih dan atau nasi kuning (*sego gore*) yang sebelumnya dibawa dari rumah masing-masing. Bagi sebagian orang yang tidak membawa *ambeng* juga turut serta bergabung di dalamnya. Mereka kelihatan akrab membagi kesempatan bagi semua orang yang hadir untuk dapat bersama-sama menikmati *ambeng* yang menurut

---

[107]Observasi tanggal 21 April 2005.

[108]"*Tata cara dalam berdo'a adalah menengadakan kedua tangan, bertahmid kepada Allah SWT, membaca shalawat kepada Nabi Muhammad saw, lalu memohon hajatnya (apa yang diinginkan). Ketika berdo'a tidak melihat ke atas, dan seusai berdo'a mengusap mukanya dengan kedua tangannya. Karena hadith Nabi saw, "Mohonlah kepada Allah dengan (menggunakan) telapak tangan kalian*". Lihat tata cara berdo'a dalam Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis*, 319.320.

pandangan sebagaian besar di antara mereka mengandung *barokah* dari Allah setelah berdo'a bersama mengelilingnya. Dalam kesempatan itu tampak satu talam, tempat nasi yang disediakan tersebut dikerumuni oleh lebih dari dua orang.

2. Rejeban dan Sa'banan

Terdapat peristiwa penting yang dialami oleh Nabi Muhammad saw pada bulan *Rajab* (orang Jawa mengatakannya bulan *Rejeb*), yaitu peristiwa isra' mi'roj yang dialami oleh Nabi pada tanggal 27 dari bulan ini. Dalam waktu semalam dari peristiwa itu, Nabi melakukan perjalanan yang ditempuh dari masjid Haram di Makkah hingga ke masjid Aqsa di Palestina. Hampir seluruh umat Islam sedunia juga memperingatinya dengan teknisnya yang berbeda-beda. Demikian pula, sebagian besar warga masyarakat setempat. Di samping memperingati isro'mi'roj, mereka juga sangat memandang arti pentingnya bulan *Rajab*.

Mengiringi selesainya *Rajab* adalah bulan *Sha'ban* (orang Jawa menyebutnya bulan *Ruwah*). Kedua bulan ini dianggap oleh warga masyarakat setempat sebagai bulan istimewa. Setiap menjelang sholat fardu lima waktu seringkali digemakan puji-pujian (*pujen*) dan berisi do'a: "*Allahumma barik lana fi rajaba wa sha'bana wa ballighna ila ramadan*" (Ya Allah mudah-mudahan Engkau memberi berkah kepada kami pada bulan *Rajab* dan bulan *Sha'ban* dan berilah kesempatan kepada kami hingga pada bulan Ramadhan). Dalam momen khutbah, para khotib juga sering menyingung keistimewaannya. Memasuki *Rejeb,* ustad H. Fatihin memberi pesan jama'ah untuk memperbanyak membaca kalimat *tayyibah*. Demikian pula, memasuki bulan *Sha'ban* khutbah jum'at yang disampaikan H. Sirojul Munir tentang keutamaan memperbanyak sholawat pada bulan *Rajab* dan *Sha'ban*. Kutipan khutbah yang disampaikannya antara lain:

> *"…Waosan seng paling utomo sakba'dane maos al-Qur'an enggeh meniko maos sholawat. Nopo niku sholawat munjiyat seng unine Allahumma salli salatan kamilah wa sallim salaman tamman….Nopo sholawat lintu-*

lintune. Nopo mawon pokoe sholawat ingkang redaksi seng paling pendek enggeh meniko waosan salla Allah 'ala Muhammad.Insyaallah Allah bakal dadi'no tiang-tiang engkang gelem maos sholawat kolo wau dados ahline suwargo. Kados seng dipun terangaken wonten ing kitab Dala'i al-Khayrat bele tiang ingkang gelem maos sholawat lebih-lebih niki dipun waos wonten ulan Rejeb diterusaken wonten ing ulan Sha'ban insyaallah malaikat bade nyuwunaken ngapuro marang Allah kangge tiang kolo wau ngantos dinten kiamat. Wonten male salah setunggale keterangan bele tiang kang gelem poso wonten ulan Rejeb insyaallah benjeng bakal oleh kenikmatan saking Allah arupi bengawan Rejeb wonten suwargo kang rasane koyo madu.. Lan mugi-mugi kulo panjenengan sedoyo benjeng termasuk tiang-tiang ingkang saget ngerasaken manise bengawan Rejeb kolo wau….", artinya: "Bacaan yang paling penting sesudah membaca al-Qur'an yaitu membaca shalawat. Apa itu shalawat munjiyat yang bunyinya: semoga Allah memberi kesejahteraaan dengan sempurna dan semoga Allah memberi kesejahteraaan dengan keselamatan yang sempurna …. Apa shalawat yang lain-lainnya. Apa saja pokoknya shalawat yang redaksi paling pendek itu bacaan: semoga Allah memberi kesejahteraan kepada Nabi Muhammad. Insyaallah Allah akan menjadikan orang-orang yang mau membaca shalawat tadi menjadi ahli surga. Seperti yang sudah diterangkan di dalam kitab *Dala' al-Khayrat* jika orang yang mau membaca shalawat lebih-lebih dibaca pada bulan Rajab dilanjutkan pada bulan Sya'ban insyaallah malaikat akan memintakan ampunan kepada Allah untuk orang tersebut sampai hari kiamat. Ada lagi salah satu keterangan jika orang yang mau berpuasa pada bulan Rajab insyaallah besok akan memperoleh kenikmatan dari Allah berupa bengawan Rajab di surga yang rasa airnya seperti madu. Mudah-mudahan kita semua besok termasuk orang-orang yang bisa merasakan manisnya bengawan Rajab tersebut …".[109]

---

[109]Khutbah jum'at tanggal 9 September 2005.

Kyai Ali Fikri di dalam sambutan seusai memimpin sholat jenazah H. Umar, yang bertepatan pada bulan *Rajab* juga mengatakan:

> "*Nopo male kawontenan bulan meniko bulan Rejeb ingkan wonsal-wansul diterangno poro ulama salaf bele bulan Rejeb meniko diumpamakno podo karo wong nandur, bulan Sha'ban diumpamakno podo karo wong ngemes lan bulan Romadon diumpamakno podo karo wong ngunduh. Wonten ing wulan Romadon sedoyo amal kesaenan kulo panjenengan sedoyo dipun ditikelaken ganjaranipun kalean Allah. Milo meniko, kulo panjenengan sedoyo kaulo aturi siap-siap, baik arupi persiapan fisik lan persiapan mental*", artinya: "Apa lagi keberadaan bulan ini bulan Rajab yang seringkali diterangkan para ulama salaf bahwa bulan Rajab ini diumpamakan sama seperti orang menanam, bulan Sya'ban diumpamakan sama seperti orang memupuk dan bulan Ramadhan diumpamakan sama seperti orang yang memanen. Pada bulan Ramadhan seluruh amal kebaikan kita akan dilipat gandakan pahalanya oleh Allah. Oleh karena itu, saudara sekalian saya ajak untuk mempersiapkan diri, baik berupa persiapan fisik lan persiapan mental".[110]

Bulan *Sha'ban* juga dimeriahkan dengan penyelenggaraan ritual *padusan* oleh sebagian warga masyarakat untuk menyambut datangnya bulan Ramadhan. Di sela-sela perbincangan saya dengan H. Nur diperoleh informasi bahwa pada masa lalu *padusan* menjadi acara yang hampir dilaksanakan oleh semua kepala rumah tangga. Penyelenggaraannya kadang berlangsung dalam hari yang sama sehingga warga masyarakat yang diundang perlu berpindah dari satu rumah kepada rumah lain. Namun, sekarang adat kebiasaan ini sudah mulai berkurang dan hanya dilakukan oleh orang-orang tertentu yang diberi kelebihan rizki. Sebagai ganti ritual *padusan* yang diselenggarakan di rumah-rumah, warga masyarakat setempat sekarang lebih memilih cara

[110]Observasi tanggal 10 September 2005.

yang praktis, yaitu menyajikan makanan ke masjid atau langgar. Meskipun ditempuh dengan cara yang lebih sederhana, tetapi aktivitas sebagian warga menyajikan makanan ini sama sekali tidak mengurangi makna penting yang dikandung di dalam ritual *padusan* seperti sudah dilakukan oleh para pendahulu mereka, di mana ritual ini dimaksudkan sebagai tahap persiapan diri memasuki bulan Ramadhan.[111]

Makna penyelenggaran acara ini dapat didengar dari ustad H.Fatihin ketika memberi ceramah di rumah Hj. Rohimah. Menurutnya menggunakan berbagai kegiatan atau adat kebiasaan lama yang mempunyai dampak baik sangat diperbolehkan asal hal itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Apa yang terpenting dari penggunaan tata cara lama yang sudah ada sejak para nenek moyangnya adalah makna yang dikandungnya. Dalam isi ceramah tersebut, ustad H. Fatihin menuturkan secara panjang-lebar sebagai berikut:

> *"…Ular-ulare wong-wong biyen niki monggo terus dipun biasaaken. Kados padusan engkang tujane nyiapno awak kulo panjenengan sedoyo ngadepi ulan poso. Anggene ngelekoni poso kang sediluk male sampun ndugi, padusan saget dados dungo isyarat marang Allah. Tujuane tafa'ul marang Allah ngangge isyarat lan kinayah lewat padusan engkang dipun pendet saking boso Jowo artine adus. Lewat padusan meniko saget dados isyarat lan kinayah anggene kulo panjenengan sedoyo bebersih jasmani lan rohani. Wong-wong biyen, buyut-buyut biyen ingkang sampun nyukani contoh ngajari dateng kito. Contohne male wong-wong biyen ngadakno procotan tujuanipun dungo marang Allah nggangge isyarat jajan procot, wonten lengone supados gampang lahire…"*, artinya: "Pribahasanya orang-orang dulu ini mari terus kita biasakan. Seperti padusan yang tujuannya mempersiapkan diri kita semua dalam menghadapi bulan Ramadhan. Adanya pelaksanaan puasa yang sebentar lagi tiba, padusan bisa menjadi do'a isyarat kepada Allah. Tujuannya berharap kepada Allah dengan menggunakan isyarat dan lambang

---

[111]Wawancara tanggal 23 September 2005.

melalui padusan yang diambil dari bahasa Jawa yang artinya mandi. Melalui padusan ini bisa menjadi isyarat dan lambang adanya kita semua membersihkan jasmani dan rohani. Orang-orang dulu, buyut-buyut dulu yang sudah memberikan contoh memberi pelajaran kepada kita. Seperti juga orang-orang dulu melaksanakan procotan tujuannya adalah do'a kepada Allah dengan menggunakan isyarat jajan procot, ada minyaknya agar gampang kelahirannya …".[112]

3. Riyoyoan

Allah akbar Allah akbar Allah akbar, La ilaha illa Allah Allah Akbar Allah akbar wa li Allah al-hamd … *Tek dundung tek dundung tek dundung tek* …. Itulah gema suara takbir dengan diiringi bunyi bedug yang terus bergema sepanjang malam Hari Raya Idul Fitri yang sudah dimulai oleh warga masyarakat setempat sesaat setelah mereka menyelesaikan puasa Ramadhan sebulan penuh. Gema takbir dan bunyi bedug menandai dimulainya rangkaian perayaan Hari Raya Idul Fitri yang akan digelar bersama. Di jalanan, anak-anak suka-cita dengan pakaian baru dan para ibu sibuk mempersiapkan zakat fitrah (*pitrah*).

Setelah sholat maghrib, di dekat tempat peneliti tinggal, Udin, seorang warga pemilik warung makanan yang biasanya buka pada hari-hari biasa, menutup warungnya karena dia juga turut serta merayakan peristiwa setahun sekali yang dirayakan oleh umat Islam di seluruh dunia. Seperti halnya keluarga-keluarga yang lain, sejak sore hari keluarga Udin juga mempersiapkan beras untuk *pitrah* yang akan diberikan kepada para kyai dan guru agama serta sanak famili yang dianggapnya kurang mampu.[113] Gambaran seperti ini tidak hanya dilakukan Udin dan keluarganya, melainkan oleh seluruh masyarakat yang pada saat itu

[112]Observasi tanggal 21 September 2005.

[113]Dalam sebuah hadith, "*Diriwayatkan dari Salman bin 'Amir ra berkata, Rasulullah saw bersabda, "Zakat untuk orang miskin adalah sebagai sedekah (saja) dan untuk kerabat ada dua (faedah): sedekah dan silaturrahmi*". Ibid., 51.

mempunyai kelebihan rizki untuk melakukannya. Seperti yang terlihat di jalan, banyak anggota keluarga lain lalu-lalang membawa panci dan bungkusan *tas kresek* berisi beras seberat kurang-lebih 3 kg. Tidak sedikit di antara mereka menggunakan kendaran bermotor sehingga menambah keramaian jalan.

Tidak berselang lama kemudian, banyak orang keluar dari rumahnya masing-masing untuk melakukan *unjung* (silaturrahim). Pertama kali mereka melakukan kepada orang-orang terdekatnya. Para anak kepada orang tuanya, para cucu kepada kakeknya dan para adik kepada kakaknya. Mereka kemudian saling bersilaturrahim kepada seluruh tetangga-tetangganya dan seterusnya hingga tenggelam dalam suasana suka-cita.[114] "*Ngaturaken sedoyo kelepatan kulo*", itulah kalimat umum yang seringkali terdengar setiap kali mereka berpapasan dan bersalaman satu sama lain sebagai tanda saling ma'af-mema'afkan dan sesekali dari kejauhan terdengar bunyi petasan saling bersahut-sahutan.

Setelah sholat subuh keesokan harinya, gema takbir dan bunyi bedug dari masjid dan langgar terus-menerus ditabuh bertalu-talu. Sebagian warga masyarakat setempat memilih waktu itu (sebelum khutbah sholat id dilaksanakan) karena saat itu adalah saat yang paling utama mengeluarkan *pitrah* kepada mereka yang berhak menerimanya.[115] Warga masyarakat yang belum sempat datang berkunjung ke rumah para tetangga atau belum sempat bertemu satu sama lain, saling berma'afan pada kesempatan ketika mereka bersama-sama pergi ke masjid untuk melakukan sholat id. Demikian pula, ketika sampai di dalam masjid masih tampak orang saling bersalaman dan berma'afan satu sama lain. Sambil menunggu kehadiran seorang imam yang akan memimpin sholat Hari Raya Idul Fitri, seluruh warga yang sudah ada di dalam masjid terus mengumandangkan takbir. Mereka memuji kebesaran Allah dengan

---

[114]Suasana silaturrahmi seperti ini berlangsung hingga dua hari, sementara untuk hari ketiga dan seterusnya banyak digunakan untuk silaturrahmi keluar lingkungannya.

[115]Orang-orang yang berhak menerima zakat fitrah dapat dilihat di dalam al-Qur'an surat *al-Tawbah* ayat 61.

takbiran karena sudah berhasil memperoleh kemenangan (mengalahkan hawa nafsu) selama puasa Ramadhan. Mereka *riyoyoan* (lebaran) untuk kembali menjadi manusia suci seperti baru dilahirkan. Dalam pengajian akhir Ramadhan ustad H. Fatihin mengatakan:

> *"Monggo kesempatan riyoyo kang bakal teko kito damel introspeksi diri, mawas diri kangge ngakeh-ngakehaken eleng marang Allah. Kito muji marang Allah keranten sampun maringi kulo panjenengan sedoyo pepanggean male riyoyo fitri sakwise kulo panjenegan sedoyo dipun uji Allah ngelakoni poso Romadon sesasi muput. Riyoyo fitri meniko artosipun mboten kok pakaiane tok seng anyar, sarunge seng anyar, nanging seng penting atine nggeh kudu anyar. Mulo wonten kesempatan riyoyo meniko temen-temen kito damel saling silaturrahmi.Sebab amalan-amalan kulo panjenengan sedoyo dereng saget dipun diterami Allah menawi kulo panjenengan sedoyo sesami tiang Islam dereng saget ngapuro-ngapuroan. Insyaallah, sakbadane silaturrahmi meniko kito saget balik male. Suci kados bayi seng baru dilahirno*", artinya: "Mari di dalam kesempatan lebaran yang akan datang ini kita buat untuk introspeksi diri, mawas diri untuk memperbanyak dhikir kepada Allah. Kita memuji kepada Allah karena sudah memberi kita semua kesempatan bertemu lagi dengan lebaran idul fitri sesudah kita semua diuji Allah melaksanakan puasa Ramadhan satu bulan penuh. Lebaran idul fitri ini artinya tidak kok pakaiannya yang baru, sarungnya yang baru, tetapi yang penting hatinya juga harus baru. Maka dalam kesempatan lebaran ini sungguh-sungguh kita buat saling silaturrahim. Sebab amalan-amalan kulo panjenengan sedoyo belum bisa diterima Allah jika kita semua sesama orang Islam belum saling ma'af-mema'afkan. Insyaallah, sesudah silaturrahim ini kita bisa kembali lagi. Suci seperti bayi yang baru dilahirkan".[116]

[116]Observasi tanggal 12 Nopember 2004.

Beberapa saat kemudian Kyai Hambali yang akan memimpin sholat 'id datang, salah seorang yang sebelumnya memimpin membaca takbir dengan alat pengeras suara mengumandangkan kalimat *al-salat jami'ah*, sebagai tanda jama'ah bersama-sama berdiri, menandai akan dimulainya sholat id. Kyai Hambali sebelum menunaikan tugasnya memimpin jama'ah sholat id memberi keterangan singkat kepada sebagian jama'ah yang tidak kuat berdiri ketika melaksanakan sholat id dengan duduk. Khusus untuk sholat id, Kyai Hambali menjelaskan bahwa sholat 'id yang dilakukan dengan cara duduk pahalanya tidak berkurang. Ini berbeda dengan sholat-sholat fardu lima waktu. Hal ini dijelaskan oleh Kyai Hambali sebab surat-surat al-Qur'an yang dibaca pada rekaat pertama dan kedua dari sholat 'id termasuk surat-surat yang panjang dalam al-Qur'an sehingga bagi mereka yang tidak kuat berdiri, terutama mereka yang berusia tua atau yang sedang sakit agar tidak memaksakan diri. Waktu sholat Idul Fitri ini sendiri dimulai agak siang dibandingkan sholat Idul Adha untuk memberi kesempatan masyarakat menyelesaikan zakat fitrah.

Ada dua kebiasaan yang selalu mengiringi selesainya pelaksanaan sholat 'id, baik pada Hari Raya Idul Fitri maupun Hari Raya Idul Adha. Kedua kebiasaan tersebut adalah mengeluarkan *ambeng* untuk *manganan* yang dilaksanakan di masjid, langgar atau di rumah sesepuh kampung, sedangkan yang kedua dilaksanakan pada makam-makam leluhurnya masing-masing. Acara *manganan* yang dilaksanakan di masjid atau langgar biasanya diikuti oleh warga masyarakat laki-laki. Adapun *manganan* yang dilaksanakan di rumah sesepuh kampung biasanya juga diikuti oleh warga perempuan.

Untuk pelaksanaan ziarah kubur di makam para leluhur sudah dijelaskan pada bagian terdahulu, di mana hampir seluruh warga masyarakat (laki-laki dan perempuan),[117] juga turut serta datang berziarah

[117]Di dalam hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ditegaskan larangan bagi wanita yang berziarah kubur. Namun, mensikapi hadith ini para ulama menyatakan bahwa larangan itu telah dicabut menjadi kebolehan berziarah baik laki-laki maupun

ke makam leluhur yang sebagian besar membawa air kembang untuk disiramkan di atas pusara. Ziarah kubur ini sendiri dilaksanakan setelah warga masyarakat melaksanakan acara *manganan*, tepat setelah mereka turun dari masjid setelah menunaikan sholat id. Tradisi *manganan* ini berlangsung unik karena hampir semua *ambeng* yang dibawa oleh warga masyarakat dilengkapi dengan lauk-pauk yang sama, yaitu ikan bandeng berukuran besar. Ikan bandeng yang menjadi lauk-pauk *ambeng* ini sebagian diperoleh dari hasil piaraan mereka sendiri di tambak dan sebagian lagi dibeli di pasar Gresik yang pada setiap menjelang Hari Raya Idul Fitri digelar pelelangan ikan secara tradisional atau lazim disebut Pasar Bandeng.[118] Tradisi *manganan* ini juga terus berlanjut pada waktu *kupatan,* di mana sebagian warga datang ke rumah sesepuh kampung atau masjid membawa *kupat-lepet* (*aku iki lepat*).[119]

H. Fathur Rozi, sesepuh kampung yang akan memimpin acara do'a bersama dalam acara *manganan* di rumahnya mengatakan:

> *"Seng paling pokok ngetokno ambeng iku dungo nang Pengeran. Njaluk barokah nang Pengeran sek slamet sekabeyani. Urip slamet iku seng paling penting kanggo ibadah nang Pengeran lan sek digampangno Pengeran songko cobaan-cobaan. Sebab sodakoh koyok ngene iki ake manfaati temen. Iso silaturrahmi karo wong-wong kampung. Terus mane modele kan ngga' beratno wong-wong kampung kene. Cukup sego poteh ambek iwak bandeng wes mari. Kapan ngga' ono iwak bandeng iwak seng liyo yo nggak opo-opo pokoke seng penting ono*", artinya: "Yang paling penting mengeluarkan ambeng itu adalah berdo'a kepada Allah. Meminta

---

perempuan. "Sebagian ahli ilmu mengatakan bahwa hadith itu diucapkan sebelum Nabi saw membolehkan untuk melakukan ziarah kubur. Setelah Rasulullah saw membolehkannya, laki-laki maupun perempuan tercakup dalam kebolehan itu". Lihat Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis*, 210.

[118]Acara Pasar Bandeng di Gresik ini biasanya berlangsung pada malam kedua puluh delapan (*malem wolu lekur*) dari bulan Ramadhan yang diikuti secara terbuka oleh masyarakat umum.

[119]Wawancara dengan KH. Rafiqul Jamil tanggal 8 Nopember 2005.

barokah kepada Allah agar selamat semuanya. Hidup selamat itu yang paling penting untuk beribadah kepada Allah dan agar dimudahkan oleh Allah dari cobaan-cobaan. Sebab sedekah seperti ini sungguh banyak manfaatnya. Bisa silaturrahim sesama orang-orang kampung. Kemudian lagi bentuknya tidak memberatkan orang-orang kampung di sini. Cukup nasi putih dengan ikan bandeng selesai. Jika tidak ada ikan bandeng ikan yang lain juga tidak apa-apa pokoknya yang penting ada".[120]

Dhikir dan Manakib

Dhikir adalah ritual yang hampir pasti tidak pernah ditinggalkan oleh setiap warga masyarakat yang tinggal di Kecamatan Duduk Sampeyan. Di samping dilaksanakan secara individu, dhikir juga sering dilakukan oleh warga masyarakat setempat secara bersama-sama. Kegiatan paling umum yang dapat diamati dari acara dhikir ini adalah *istighathah*. Pada hampir setiap desa selalu ada agenda acara *istighathah* yang tujuan utamanya adalah berdo'a dan memohon pertolongan kepada Allah agar dimudahkan dalam menghadapi kesulitan-kesulitan. *Istighathah* juga seringkali dilaksanakan oleh warga masyarakat setempat ketika mereka sedang menghadapi peristiwa-peristiwa yang menyedihkan,[121] atau masalah-masalah di luar kemampuan manusia untuk dapat mengatasinya. Bahkan, dalam pengamatan peneliti, pernah ada peristiwa politik yang direspon oleh warga setempat dengan cara melakukan *istighathah*.[122]

Pelaksanakan *istighathah* biasanya disesuaikan waktunya dengan kegiatan rutin yang disebut dengan acara *laylah al-ijtima'* di masjid dan

---

[120]Wawancara tanggal 17 Nopember 2004.

[121]Acara ini diperuntukkan bagi bencana Sunami di Nangroe Aceh Darussalam.

[122]Acara *istighathah* ini digelar oleh warga Nahdlatul Ulama se Kecamatan Duduk Sampeyan yang bertempat di masjid jami' Desa Duduk Sampeyan. Meskipun acaranya *istighathah*, tetapi di dalamnya syarat dengan dukung mendukung oleh tokoh masyarakat dan para kyai kepada salah satu pasangan calon bupati pada pilkada Gresik tahun 2005. Observasi tanggal 23 Juli 2005.

atau di langgar. Bacaan-bacaan yang dikumandangkan selama dalam *istighathah* tidak selalu sama antara satu tempat dengan tempat yang lain karena sangat tergantung kepada siapa yang memimpinnya. Namun, dari pengamatan peneliti di lapangan, hampir dapat dipastikan setiap acara *istighathah* selalu ada *selawat*, *tahlilan* dan membaca nama Allah, seperti *Ya Rahman*, *Ya Rahim, Ya Rajjaq* dan seterusnya.

Acara dhikir bersama juga telah menjadi kegiatan yang melembaga, terutama bagi masyarakat yang sudah melakukan janji (*bay'ah*) kepada seorang guru tarekat (*murshid*), seperti yang dilakukan oleh H. Faisol Ghazali dan para jama'ahnya yang melakukan dhikir bersama. Mereka merupakan para pengikut tarekat *Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah.*[123] Garis silsilah tarekat yang mereka ikuti diperoleh melalui seorang guru yang juga tinggal di lingkungan mereka, yaitu Hamid Manan bin Abd Alim.[124] Hamid Manan memperolehnya dari seorang guru tarekat bernama Ahmad Mutohhar bin Abd Rahman (Meranggen), dari guru bernama Muslih bin Abd Rahman (Meranggen), dari guru bernama Abd Latif bin Ali (Banten), dari guru bernama Asnawi

[123]Tarekat yang diikuti oleh warga masyarakat setempat ini adalah satu-satunya di antara tarekat *mu'tabar* yang didirikan oleh seorang ulama Indonesia, yaitu Syekh Ahmad Khatib Sambas (Kalimantan Timur) yang menghabiskan masa dewasanya di Makkah dan wafat pada tahun 1873. Kemudian kedudukan sebagai guru tarekat digantikan oleh muridnya Syekh Abd Karim (Banten) yang kemudian bermukim di Makkah. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 196. Jika dirunut, Syekh Abd Karim mempunyai murid bernama Syekh Asnawi, mempunyai murid bernama Syekh Abd Latif, mempunyai murid bernama Syekh Muslih bin Abd Rahman, mempunyai murid Syekh Ahmad Mutohhar, mempunyai murid yang tinggal di Desa Wadak Kidul Gresik bernama Syekh Hamid Manan.

[124]Guru tarekat yang meninggal pada tahun 1992 ini pernah menjadi santri Syekh Muslih bin Abd Rahman (Meranggen), seorang ulama yang lama bermukim dan wafat di Makkah. Namun, Syekh Hamid Manan tidak mendapat *bay'ah* dari Syekh Muslih bin Abd Rahman, melainkan dari saudara gurunya itu yang bernama Syekh Ahmad Mutohhar bin Abd Rahman (Meranggen). Syekh Ahmad Mutohhar sendiri hingga laporan penelitian ini disusun masih hidup dan tercatat sebagai sesepuh di pesantren bernama Futuhiyyah Meranggen Kabupaten Demak Jawa Tengah.

(Banten), dari guru bernama Abd Karim (Banten menetap di Makkah), dari guru bernama Ahmad Khatib (Sambas menetap di Makkah), demikian seterusnya hingga dhikir itu berpuncak kepada Nabi Muhammad saw., dari Jibril as., dari Allah SWT.[125]

Hj. Rohimah, salah seorang di antara pengikut jama'ah tarekat *Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah* yang sehari-hari juga berntindak sebagai imam di sebuah langgar kecil mengatakan bahwa tujuan dia mengikuti tarekat ini semata-semata hanya ingin mensucikan diri dari -sifat yang tercela (*madhmumah*) dan mengenal sifat yang terpuji (*mahmudah*) untuk kemudian dilaksanakan, sebagaimana diutarakan dalam wawancara ketika selesai berjama'ah:

> *"Wonten sak karine urip iki isun pengen temen-temen dadi wong khusnul khotimah terus iso ngelakoni sunnahe Nabi. Saben dino-dino isun njaluk nang Pengeran yoopo carane iso urip luweh enak nang akhirat mene. Saben mari sholat isun ngga' pernah lali dhikir ngelakoni janji ngamalno amalane ulama toriqot Qodiriyyah Naqshabandiyyah. Pengen maes-maesi ati iki karo sifat seng apik supoyo dadi bersih ngedohi sifat elek seng dilarang agomo. Pengen temen-temen urip iki oleh ridane Pengeran*", artinya: "Dalam sisa hidup ini saya ingin sungguh-sungguh menjadi orang baik di akhir hidup kemudian bisa melaksanakan sunnahnya Nabi. Setiap hari saya meminta kepada Allah bagaimana caranya bisa hidup lebih baik di akhirat nanti. Setiap selesai shalat saya tidak pernah lupa dhikir melaksanakan janji mengamalkan amalannya ulama tarikat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah. Ingin menghiasi hati ini dengan sifat-sifat yang baik agar menjadi bersih

---

125Pentingnya silsilah dalam tarekat disebutkan dalam kitab *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi al-Tariqah al-Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah* karya Abi Lutf al Hakim wa Hanif Muslih bin 'Abd al-Rahman yang mengutip pendapat Abu Yazid al-Bustami. Lihat Abi Lutf al-Hakim wa Hanif Muslih bin 'Abd Rahman, *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi al-Tariqah al-Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah* (Semarang: Toha Putra, tt), 62.

menjauhi sifat buruk yang dilarang agama. Ingin sungguh-sungguh hidup ini mendapat ridlo Allah".[126]

Hukum belajar tarekat dengan tujuan membersihkan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dari sifat tercela adalah wajib bagi setiap orang yang sudah baligh karena dengan tarekat dapat membetulkan sekaligus melahirkan ketaatan pada syari'at. Hukum *bay'ah* kepada guru tarekat sebenarnya adalah *sunnah nabawiyah*. Namun, menjadi wajib jika sudah *bay'ah,* seperti dikutip dalam kitab *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi Tariqah al-Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah*: "*wa 'awfu bi al-ahdi inna al-ahda kana mas'ula*" (*nuhonono siro kabeh kelawan olehe siro podo bay'at, saktemene bay'at iku bakal didangu ono ngersani Allah*).[127]

Tarekat sendiri sebagaimana dikatakan Schimmel adalah jalan yang ditempuh para sufi dalam menempuh jalan mistik, sebagai jalan yang berpangkal pada syari'at.[128] Ini berarti bahwa pendidikan mistik dalam Islam merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri atas hukum Allah. Tidak mungkin ada jalan tanpa adanya jalan utama tempat ia berpangkal. Pengalaman mistik yang tertinggi tidak mungkin didapat apabila tidak menjalankan syari'at secara seksama. Dengan kata lain, kedekatan diri kepada Allah sebagai tujuan utama yang para perambah (*salik*) jalan tidak akan sampai jika tidak sesuai aturan syari'at.[129]

Dalam pengamatan peneliti, selain melakukan *istighathah*, *dhikir khifzu al-anafs* dalam ajaran tarekat *Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah*, sebagian besar peserta jama'ah tarekat ini juga melakukan acara *manakipan* dengan cara membaca kitab *Nur al-Burhan* yang berisi tentang biografi dan legenda kewalian tokoh sufi terkenal di kalangan santri

---

[126]Wawancara tanggal 2 Mei 2005.

[127]Lihat dalam Abi Lutf al-Hakim wa Hanif Muslih bin 'Abd Rahman, *al-Futuhiyyah al-Rabbaniyyah*, 6.

[128]Annamarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Mitia Muzhar, et. al. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 101.

[129]Lihat Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: NARASI, 2003), 68-9.

tradisional, Syekh Abd Qadir Jaelani. Di beberapa desa, pelaksanaan acara ini di samping dilaksanakan di masjid secara rutin setiap tanggal 11 dari kalender Hijriyah, juga kadang dilaksanakan di rumah warga masyarakat yang sedang mempunyai hajat. Pada umumnya, jika di antara warga sedang menghadapi masalah, maka ada yang secara sengaja mengundang jama'ah *manakipan* ke rumahnya. Sebagian besar di antara mereka mempunyai keyakinan bahwa dengan berwasilah kepada orang-orang suci yang dianggap sangat dekat dengan Allah, seperti Syekh Abd Qadir Jaelani, maka dapat mendatangkan berkah untuk mempermudah masalah yang dihadapi.

Dalam sebuah kesempatan peneliti pernah terlibat dalam acara *manakipan* yang diselenggarakan di kediaman saudara Misbah. Dalam acara *manakipan* tersebut, peneliti sempat berbincang-bincang dengan salah seorang peserta *makakipan* bernama Munsib. Munsib sehari-hari dikenal sebagai remaja masjid yang aktif mengikuti jam'iyah *manakip*an yang dipimpin Kyai Hambali Rozi. Sebelum acara dimulai, Munsib menuturkan kepada peneliti: "*Pak Misbah duwe gawe tahun ngarep iki angkate budal kaji karo bojone. Mangkane Pak Misbah ngadakno acara manakipan, arep-arep barokahe Syekh Abdul Qodir supoyo iso lancar lan slamet olehe budal kaji. Jare Pak Misbah, "pumpung saiki ono rizki*", artinya: " Pak Misbah mempunyai pekerjaan tahun depan ini hendak berangkat haji bersama istrinya. Oleh karena itu Pak Misbah melaksanakan acara manakib, mengharap berkahnya Syekh Abd Qadir supaya bisa lancar dan selamat ketika berangkat haji. Kata Pak Misbah, "mumpung sekarang ada rizki".[130]

---

[130]Observasi tanggal 25 Juli 2005.

BAB V
KREATIFITAS MASYARAKAT ISLAM MENGKONSTRUK TRADISI

Konstruksi Sosial atas Realitas

Ibarat sebuah peta geografis yang dinamis, realitas selalu tampil dengan wujud yang berganti, berubah dan bertransformasi. Realitas kadang hadir seperti dalam dugaan, tetapi kadang muncul tidak seperti yang dibayangkan. Seringkali pula ditemukan berbagai bentuk keterputusan (*discontinuity*), keretakan (*rupture*) dan titik balik (*reverse*) di dalam realitas. Di dalam peta realitas semacam itu, ditemukan pula garis persilangan, kesimpangsiuran, tumpang-tindih, perhimpitan sehingga membentuk topografi realitas yang tidak beraturan. Realitas dengan demikian merupakan sesuatu yang sangat kompleks. Bahkan, sebagian orang sudah lebih jauh mempertanyakan tentang eksistensi realitas.[1]

Namun, dengan menggunakan kerangka berpikir tertentu, realitas bukan berarti tidak dapat dijelaskan. Mengikuti pandangan Berger dan Luckmann, realitas terbentuk secara sosial. Sosiologi ilmu pengetahuan (*sociology of knowledge*) dengan demikian harus menganalisa proses bagaimana hal itu terjadi. Dalam hal ini, Berger dan Luckmann mengakui adanya realitas obyektif, dengan membatasi realitas itu sebagai kualitas yang berkaitan dengan fenomena yang kita anggap di luar kemauan karena ia tidak dapat dienyahkan. Di samping itu, Berger dan Luckmann juga mengakui adanya realitas subyektif. Realitas dengan demikian bukan sesuatu yang tunggal, tetapi terbentuk melalui proses dialektik, yaitu antara realitas obyektif dengan realitas subyektif.

Istilah kunci yang seringkali digunakan oleh Berger dan Luckmann adalah "kenyataan" dan "pengetahuan". "Kenyataan" didefinisikan sebagai suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena yang kita akui sebagai memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung

[1]Lihat masalah ini dalam Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), 45.

kepada kehendak kita sendiri (kita tidak dapat "meniadakannya dengan angan-angan"), sedangkan "pengetahuan" didefinisikan sebagai kepastian bahwa fenomena-fenomena tersebut nyata (*riel*) dan memiliki karakteristik-karakteristik yang spesifik. Perhatian sosiologi terhadap pertanyaan tentang "kenyataan" dan "pengetahuan" memang pada awalnya dibenarkan oleh fakta relativitas itu, sebagaimana diilustrasikan oleh Berger dan Luckmann bahwa apa yang "nyata" bagi seorang biarawan Tibet mungkin saja tidak "nyata" bagi seorang pengusaha dari Amerika. "Pengetahuan" seorang penjahat berbeda dengan "pengetahuan" seorang kriminolog,[2] demikian seterusnya.

Oleh karena itu, perlu ditegaskan di sini bahwa tugas sosiologi tidak hanya menekuni variasi-variasi empiris dari "pengetahuan" dalam masyarakat, tetapi juga proses-proses dengan mana setiap perangkat "pengetahuan" (*body of knowledge*) pada akhirnya ditetapkan secara sosial sebagai "kenyataan". Proses sosial seperti itu dapat dipahami dari sifat dialektik fenomena masyarakat. Dalam hal ini Berger menjelaskan proses dialektika tersebut dalam tiga momen, yaitu eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi.[3] Eksternalisasi khususnya menempatkan manusia sebagai mahluk yang tidak dapat tetap di dalam dirinya sendiri, tetapi senantiasa mengekspresikan dirinya di dalam aktivitas.

Model pemahaman realitas yang terbentuk secara dialektik dalam konstruksi realitas sosial itu mempunyai makna bahwa masyarakat merupakan produk manusia dan manusia merupakan produk masyarakat, melalui momen eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi.[4] Ketika perspektif ini dipergunakan memahami proses konstruksi ritual santri tradisional, maka mungkin akan menghadirkan wacana realitas yang beragam. Dapat saja pembacaan tersebut tidak melahirkan konsep

---

[2]Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ter. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), 3.
[3]Lihat dalam Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1990), 4-5.
[4]Ibid.

realitas keberagamaan baru sehingga tidak mempunyai implikasi apapun dalam teori-teori sosial. Mungkin pula terjadi hal sebaliknya, akan hadir konsep keberagamaan baru yang sekaligus dapat dijadikan sebagai kritik terhadap teori-teori sosial yang sudah mapan. Satu hal yang wajar karena realitas yang sedang dikaji bukanlah sesuatu yang statis, melainkan mengalami perubahan secara terus-menerus sejalan dengan model pendekatan yang digunakan.

Sebagaimana akan dijelaskan, ritual-ritual Islam lokal yang dikonstruk, terutama melalui peran para agen lokal di dalam masyarakat santri tradisional di Kecamatan Duduk Sampeyan mempunyai keunikan tersendiri. Berbagai data yang dikaji dari lapangan menggambaran bahwa pada dasarnya mereka sangat memandang budaya spiritual sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam upaya mereka mengkonstruk realitas sosial. Spiritualisme merupakan bagian integral di dalam cara mereka memuliakan hidup. Hal ini dapat dilihat ketika mereka melaksanakan ritual yang dilegitimasi oleh teks normatif atau oleh nilai-nilai yang tertanam di dalam tradisi sosio-kultural mereka.[5]

Melalui momentum-momentum ritual yang mereka konstruk bersama, ditemukan sebuah cara pandang bahwa tidak semua persoalan sehari-hari dapat diselesaikan secara rasional dan teknologis. Ketika berhadapan dengan peristiwa yang dianggap dapat menghadirkan kondisi-kondisi membahayakan—misalnya serangan penyakit atau gangguan makhluk halus—maka mereka tidak serta merta bertindak secara rasional dan teknologis, melainkan menyelesaikannya melalui cara atau mekanisme yang dibangun melalui kesadaran intersubyektif yang dilegitimasi oleh teks normatif atau oleh nilai-nilai yang tertanam di dalam tradisi mereka. Sebagai contoh dalam bulan *Rabi' al-Awwal*, mereka melaksanakan ritual *muludan* selama satu bulan penuh demi menghormati Nabi. Acara ini diperuntukkan sebagai media untuk mendapatkan *shafa'at*

[5]Bertentangan dengan pandangan Max Weber yang mengatakan bahwa kalkulasi sarana-tujuan telah menurunkan peran magis dan agama. Lihat RalphSchroeder, *Max Weber tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*. ed. Heru Nugroho (Yogyakarta: Kanisius, 2002), viii.

Nabi, yang selalu diulang sebagai tindakan bertujuan dan nilai sakralnya terus-menerus disosialisasi kepada setiap generasi.

Konstruksi ritual berdasarkan kepada kesadaran intersubyektif itulah yang dalam penelitian ini bertolak-belakang dengan cara-cara populer di dalam tradisi sosiologi, khususnya paradigma fakta sosial yang digagas oleh Emile Durkheim. Sebagaimana akan dijelaskan dalam bagian berikut ini, di mana perspektif teori konstruksi sosial berhasil melahirkan konsep baru tentang realitas sosio-religio masyarakat santri tradisional yang dikonstruk melalui hubungan timbal-balik, sebagaimana ada di dalam realitas sosial obyektif (dalam perspektif fungsionalis), tetapi maknanya berasal dari dan oleh hubungan subyektif (individu) dengan dunia obyektif (dalam perspektif interaksionisme simbolik).[6]

Kreatifitas Santri Mengkonstruk Tradisi

1. Momen Adaptasi Diri

Adaptasi diri merupakan suatu keharusan antropologis, di mana manusia menurut pengetahuan empiris kita, tidak dapat dibayangkan terpisah dari pencurahan dirinya secara terus-menerus ke dalam dunia yang ditempatinya. Kedirian manusia tidak bisa dibayangkan tetap tinggal diam di dalam dirinya sendiri (di dalam lingkungan interioritas tertutup), tetapi bergerak keluar untuk mengekspresikan diri dalam dunia sekelilingnya. Kedirian manusia itu esensinya adalah melakukan eksternalisasi. Fakta antropologis yang paling mendasar ini sangat mungkin berakar dalam diri manusia dalam rangka membentuk dunianya. Oleh karena itu, munculnya aktivitas merupakan sebuah konsekuensi.

Aktivitas yang diproduk oleh santri tradisional pada momen adaptasi diri dapat diamati melalui bahasa dan tindakan yang kemunculannya didasarkan atas penafsiran subyektif. Adaptasi diri berdasarkan atas penafsiran subyektif ini melahirkan bermacam-macam produk aktivitas. Namun, seluruh aktivitas santri tradisional pada momen

---

[6]Lihat penjelasan tentang masalah ini dalam Margaret M. Poloma, *Sosiologi Komtemporer*, ter. Tim Yasogama (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 299-300.

ini tidak semata-mata ada secara spontan, tetapi terkait-erat dengan adanya kesempatan atau peluang yang mereka miliki di dalam menetapkan keputusan untuk bertindak berdasar atas penafsiran-penafsiran subyektif. Partisipasi mereka di dalam membentuk realitas sosial melalui aktivitas yang berakar dari momen adaptasi diri ini merupakan sebuah mekanisme yang ditempuh dalam rangka mencapai tujuan tertentu sehingga menempatkan mereka sebagai individu yang kreatif membentuk realitas sosialnya. Realitas sosial yang terbentuk melalui momen adaptasi diri digambarkan sebagai berikut:

Di dalam mengambil keputusan untuk melakukan ritual, santri tradisional menyesuaikan tindakan-tindakannya dengan mencari dasar legitimasi yang bersumber dari teks-teks normatif. Legitimasi yang bersumber dari teks normatif ini dapat ditemukan di dalam al-Qur'an, hadith dan pendapat ulama salaf yang mereka peroleh misalnya melalui forum pengajian atau khutbah jum'at yang dilakukan para elit lokal, seperti para kyai, modin dan tokoh masyarakat lain. Hampir dapat dipastikan bahwa setiap aktivitas ritual memperoleh dasar legitimasi dari teks normatif atau nilai lama yang tertanam di dalam tradisi mereka sebagaimana dapat diamati dari tindakan dan bahasa yang diungkapkan.

Aktivitas yang dimaksud misalnya dapat ditemukan pada pelaksanaan ritual *rebo wekasan* di masjid, langgar atau kediaman para sesepuh kampung dengan tujuan mendapatkan keselamatan dari Allah. Jenis ritual ini mendapat legitimasi melalui ungkapan yang dijabarkan para kyai. Misalnya di dalam khutbah jum'at Kyai Ali Fikri menjelaskan pentingnya melaksanakan acara yang terangkai dalam kegiatan ritual *rebo wekasan* yang dikuatkan oleh alasan bahwa pada hari tersebut Allah menurunkan beribu-ribu keadaan bahaya ke bumi. Data penelitian ini mendeskripsikan bahwa penjelasan seperti itu juga diungkapkan Kyai Hambali yang mengatakan bahwa *rebo wekasan* adalah tradisi yang sudah lama dilakukan oleh para ulama salaf. Penegasan inilah yang menjadi dasar legitimasi bagi santri tradisional untuk memutuskan melaksanakan ritual *rebo wekasan* yang kegiatannya dilaksanakan mulai dari sholat hajat

berjama'ah, mencari *barokah* air minum dari rumah kyai yang dinisbatkan sebagai air *zam-zam* dan melaksanakan acara *sedekahan* dengan aneka makanan.

Ritual jenis lain yang juga mendapat dasar legitimasi, secara langsung dari al-Qur'an dan hadith atau melalui penafsiran-penafsiran berdasarkan pengetahuan simbolik yang dijabarkan para elit lokal, kyai dalam tugasnya mentrasformasi ajaran tradisional. Legitimasi secara langsung dari teks-teks normatif misalnya ditemukan pada ritual ziarah kubur yang didasarkan kepada hadith Nabi yang bunyinya memerintahkan agar umat Islam senantiasa melaksanakan ziarah kubur yang sebelumnya dilarang Nabi: "*Kuntu nahaytukum 'an ziyarah al-kubur fa zuruha*", artinya: "*Saya pernah melarang kalian berziarah kubur, maka sekarang berziarahlah*". Data penelitian ini mendeskripsikan bahwa hadith tersebut pernah dijelaskan oleh seorang tokoh bernama H.Yakmal dalam pengajian.

Jenis ritual seperti ziarah kubur, di samping dilakukan santri tradisional melalui proses menyesuaikan diri dengan teks-teks normatif, dasar legitimasinya juga diperoleh melalui proses menyesuaikan diri dengan nilai-nilai lama yang tertanam di dalam tradisi masyarakat. Gambaran ini dapat dilihat dari hasil wawancara peneliti dengan warga masyarakat bernama H. Taufiq yang menuturkan kebiasaannya bahwa dalam seminggu sekali ia mendatangi makam leluhurnya. Ketika berada di atas makam, H. Taufiq berdo'a dan membaca surat *Yasin-tahlil* yang pahalanya dihadiahkan kepada leluhurnya agar mendapat ampunan Allah. Semua tindakan tersebut dilakukan karena ia memahami bahwa ziarah kubur adalah tradisi yang sudah lama dilakukan para pendahulunya. Nilai-nilai lama dalam masyarakat yang melandasi kesadarannya untuk melakukan aktivitas ritual kubur itu adalah penghormatan kepada para leluhur sehingga aktivitas ziarah itu terus-menerus diulang dalam seminggu sekali.

Apa yang ingin dijelaskan dari momen adaptasi diri yang dilakukan santri tradisional di dalam penelitian ini adalah kemampuan

mereka mengambil keputusan bertindak berdasarkan penafsiran subyektif. Dari penafsiran itu kemudian mereka memilih tindakan tertentu yang dianggap sebagai cara terbaik untuk mencapai tujuan. Jenis ritual *rebo wekasan* yang di dalamnya terdapat berbagai tindakan—mulai dari sholat hajat di masjid; mendapatkan air *zam-zam* dari rumah kyai; dan *sedekahan* di rumah sesepuh kampung—dilakukan oleh santri tradisional karena mereka sangat menyadari bahwa tindakan-tindakan tersebut dapat mendatangkan perasaan tenang dan *slamet.* Dengan kata lain, keputusan untuk melaksanakan ritual itu tidak semata-mata dipengaruhi oleh unsur yang datang dari luar dirinya, tetapi atas dasar pertimbangan subyektif yang diarahkan oleh tujuan tertentu, yaitu mendapatkan keselamatan.

Deskripsi lain misalnya ketika datang waktu ritual ziarah kubur, santri tradisional tidak secara langsung bereaksi melaksanakannya, tanpa ada alasan yang dapat dijadikan dasar pembenar bagi tindakan ziarah kubur atau sesuai dengan nilai-nilai yang berlaku di masyarakatnya. Data penelitian ini mendeskripsikan adanya pilihan santri tradisional melaksanakan ziarah kubur dengan didahului oleh proses berpikir dinamis, di mana melalui penafsirannya, mereka menyusun dan menyesuaikan diri dalam aktivitas ziarah kubur sesuai dengan kebutuhan dan tujuan hidupnya, bukan karena semata-mata dipaksa oleh pengalaman masa lalu yang diperoleh dari generasi sebelumnya. Sebaliknya, pengalaman tersebut justru turut memberi bimbingan. Dengan kata lain, tindakan ziarah kubur adalah tindakan yang benar-benar didasari kesadaran.

Keputusan menentukan pilihan bagi santri tradisional dalam berbagai aktivitas ritual juga tidak hanya terfokus pada waktu dan tujuan ritual semata, tetapi juga unsur lain di dalam ritual, seperti menentukan atau menyediakan peralatan ritual. Dalam hal ini dasar legitimasi penggunaan peralatan tersebut diperoleh dari nilai-nilai yang sudah tertanam di dalam tradisi. Misalnya, menentukan jenis makanan yang harus dipilih dalam ritual-ritual tertentu, di mana santri tradisional terlibat

secara langsung memilih peralatan atau jenis makanan apa yang harus disediakan. Pada jenis ritual pertanian (*sambetan*, *metil*, *pleretan* dan *keleman*) sebagian besar tujuannya terkait dengan makna yang disimbolkan oleh beragam jenis peralatan, yaitu makanan-makanan yang disediakan.

Gambaran di atas misalnya dapat ditemukan pada ritual *sambetan* yang dilakukan H. Rosyid ketika hendak menebarkan benih ikan bandeng di tambak. H. Rosyid sudah menyiapkan peralatan berupa bermacam bumbu dapur yang menurut hasil wawancara dengan peneliti dikatakan bahwa peralatan-peralatan itu melambangkan bibit ikan yang akan ditanam. Demikian pula dengan *kukusan*, yang menurut pengakuan H. Rosyid dan keluarganya digunakan sebagai peralatan yang melambangkan perlindungan bagi bibit ikan yang akan ditebar. Pengetahuan tentang makna-makna simbol yang dipresentasikan melalui berbagai peralatan ritual tersebut juga ditemui pada jenis ritual-ritual pertanian lainnya. Misalnya ritual *pleretan* yang dilakukan ketika santri tradisional hendak memulai menanam *weneh* pada lahan persawahan. Mereka menyediakan makanan *pleret* sebagai peralatan yang melambangkan kepadatan tanaman padi. Padatnya *pleret* adalah lambang yang sangat diharapkan terjadi pada tanaman padi.

Gambaran di mana santri tradisional terlibat langsung dalam menentukan peralatan ritual yang dilandasi oleh pengetahuan mereka tentang makna-makna simbol yang dipresentasikan oleh aneka ragam makanan yang disediakan dalam setiap ritual sebagaimana tersebut di atas adalah bukti kekereatifan mereka di dalam proses pembentukan dunia atau realitas sosial pada umumnya. Pilihan dan keputusan secara subyektif di dalam menentukan jenis peralatan ritual untuk mencapai tujuan-tujuan, mempunyai dasar legitimasi baik dari ajaran Islam atau oleh nilai-nilai lama yang berlaku di dalam lingkungan sosio-kulturnya sehingga momen adaptasi diri memproduk aktivitas, dengan itu pula mereka mengubah dunia sosial sesuai kehendaknya. Ritual santri tradisional dengan demikian adalah produk aktivitas santri tradisional

sendiri. Fenomena ini disebut Berger dengan istilah eksternalisasi, yaitu masyarakat adalah produk manusia.

Selain peralatan, unsur lain dalam ritual adalah suasana. Unsur ini juga menjadi bahan pertimbangan bagi santri tradisional ketika beraktivitas. Deskripsi tentang hal ini misalnya dapat ditemukan ketika usia kehamilan seseorang sudah memasuki usia tujuh bulan. Suasana keprihatinan akan muncul terutama bagi keluarga orang yang hamil tujuh bulan karena masa-masa tersebut dianggap krusial, di mana janin di dalam kandungan akan menerima catatan-catatan amalnya dari Allah Yang Maha Pencipta. Suasana prihatin dan penuh harap mendorong lahirnya aktivitas tertentu yang di dalam tradisi mereka lazim disebut *tinkepan* atau *mitoni/pitu* (*pitulungan*). Aktivitas ritual ini syarat peralatan yang melambangkan harapan tertentu, seperti *buceng* (simbol cita-cita tinggi), *cengkir* (simbol teguh pendirian) dan rujak *sepet* manis (simbol akhlak baik).

Hal yang sama juga terjadi pada ritual lingkaran hidup lainnya, seperti ritual kematian (*patine*, *telungdinone*, *petungdinone*, *petangpuluhe*, *satuse*, *pendake* dan *sewune*). Suasana kematian khususnya memberikan kesempatan kepada santri tradisional untuk melakukan tindakan. Aktivitas ini tidak dilakukan dengan spontan karena masih ada ruang bagi mereka untuk memikirkan tindakan-tindakan yang dianggap tepat dalam suasana sedih ketika kematian menimpa sebagian warga lainnya. Tindakan ini tentu juga disesuaikan dengan ajaran-ajaran Islam. Deskripsi tentang hal ini dapat ditemukan melalui data penelitian ini, misalnya keputusan santri tradisional untuk melaksanakan acara *ngaji-tahlilan* yang dilaksanakan dari hari pertama kematian seseorang (*patine*) hingga hari ketujuh (*petungdinone*). Keterangan tentang aktivitas dan pentingnya bacaan yang dapat meringankan beban bagi orang sudah meninggal dunia dalam ritual ini dapat ditemukan di dalam kitab-kitab klasik yang menjadi pedoman santri tradisional, dan seringkali penjelasannya disampaikan oleh para elit lokal.

Bahkan, santri tradisional pada umumnya juga mampu melakukan penafsiran-penafsiran secara subyektif atas tindakan dan berbagai simbol yang menyertai peristiwa-peristiwa kematian yang menimpa warga. Jenis makanan *apem* misalnya, selalu tersedia dalam setiap ritual kematian (mulai *patine*, *telungdinone*, *petungdinone*, *petangpuluhe*, *satuse*, *pendake*, hingga *sewune*). Makanan ini melambangkan harapan atau permohonan kepada Allah agar memberikan ampunan (Arab: *'afuwwun*, Jawa: *apem*). Demikian halnya dengan istilah *salawat:*Arab (*nyelawat:*Jawa), yaitu membawa bingkisan untuk keluarga orang yang meninggal sekaligus ikut membantu merawat jenazahnya.

Penggunaan simbol yang mempresentasikan makna-makna tertentu dalam berbagai proses ritual, baik yang mendapat legitimasi dari teks-teks normatif atau oleh nilai-nilai lama yang berlaku di dalam lingkungan sosio-kultural masyarakat santri tradisional, menggambarkan bahwa kebudayaan nonmaterial juga merupakan produk eksternal masyarakat santri tradisional. Data penelitian ini mendeskripsikan adanya simbol-simbol bermakna dalam kehidupan mereka sehingga mendasari munculnya alasan bahwa realitas sosial yang dibentuk masyarakat santri tradisional adalah realitas yang tidak dapat dipisahkan dari unsur-unsur kebudayaan nonmaterial. Realitas kebudayaan tersebut dibangun oleh santri tradisional melalui aktivitas di dalam pola-pola tertentu yang sangat relatif atau berbeda dengan realitas yang dibentuk oleh masyarakat Islam di tempat lain. Masyarakat lain di sini bukan saja mereka yang ada di tempat lain, tetapi juga mereka yang tidak mampu beradaptasi karena alasan tertentu.

Kenyataan bahwa pada satu sisi ada sebagian masyarakat yang tidak mampu beradaptasi inilah yang menyebabkan adanya penolakan terhadap tradisi sehingga melahirkan respon yang lain pula. Penolakan yang dilakukan itu juga dilandasi oleh penafsiran-penafsiran mereka secara subyektif. Misalnya, jika masyarakat santri tradisional yang dideskripsikan dalam penelitian ini melaksanakan kegiatan *wasilah* di makam orang suci karena tindakan tersebut dilegitimasi oleh ajaran

normatif, maka tidak demikian dengan kelompok masyarakat lain. Kelompok masyarakat lain justru bertindak sebaliknya, yaitu bahwa bentuk komunikasi apapun dengan orang yang sudah meninggal (*wasilah*) adalah perbuatan *bid'ah* yang sangat dilarang dalam ajaran agama.

2. Momen Interaksi Sosial

Momen ini mengungkap berlangsungnya interaksi sosial di dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan, menunjuk kepada hasil—fisik atau mental—yang dicapai dari momen eksternalisasi. Realitas sosial yang berakar dari momen adaptasi diri oleh masyarakat santri tradisional seakan-akan memperoleh tingkat status kebendaan. Realitas tersebut menjadi sesuatu yang otonom dan berhadap-hadapan dengan santri tradisional, subyek yang menciptakannya atau menjadi faktifitas yang berada "di luar" dan berbeda dengan santri tradisional yang menciptakannya. Perlu ditegaskan bahwa status kebendaan yang disandang di sini bukan merupakan bagian dari "hakekat benda", tetapi hanya merupakan sebuah "produk kegiatan santri tradisional" atau hasil interaksi di dalam struktur sosial yang berlangsung secara terus-menerus. Proses interaksi sosial ini membentuk jaringan intersubyektif melalui pelembagaan dan pembiasaan. Proses-proses tersebut dalam penelitian ini dapat dideskripsikan sebagai berikut:

Keputusan masyarakat santri tradisional untuk melaksanakan ritual digambarkan melalui proses interaksi dan komunikasi antar individu dengan menggunakan simbol-simbol yang maknanya dapat dipahami bersama melalui proses belajar. Jenis ritual *rebo wekasan* misalnya dilaksanakan oleh seluruh masyarakat santri tradisional karena mereka mempunyai pemahaman yang sama tentang makna penting di dalamnya setelah mereka melakukan interaksi dengan Kyai Ali Fikri dan Kyai Hambali. Kedua orang tokoh ini melakukan penyadaran tentang perlunya mendekatkan diri kepada Allah melalui pelaksanaan ritual agar dapat diselamatkan dari bahaya, dengan cara berdo'a dan bersedekah.

Keselamatan, ketenteraman dan *barokah* adalah dampak atau keadaan yang dirasakan setelah mereka terlibat dalam proses ritual dengan para kyai dan anggota masyarakat lain. Hal ini dapat ditemukan misalnya ketika salah seorang warga bernama Rohim mengatakan kepada peneliti bahwa seluruh makanan yang dibawa di dalam prosesi ritual *rebo wekasan* mengandung *barokah*. Kepercayaan terhadap nilai-nilai yang dijunjung bersama di dalam masyarakat santri tradisional itu kemudian menjadi pedoman masyarakat secara keseluruhan, terutama menjadi pertimbangan yang paling utama ketika mereka melakukan interpretasi atau ketika menentukan pilihan bertindak. Nilai sakral yang dijunjung bersama dalam masyarakat, sekaligus menjadi pedoman di dalam bertindak itu menjadi bagian integral bagi setiap individu dalam masyarakat sehingga terjadi apa yang disebut dengan pelembagaan (institusionalisasi).

Proses pelembagaan di atas menggambarkan terciptanya realitas sosial obyektif yang dibentuk melalui produk kultural masyarakat santri tradisional, yang keberadaannya disepakati bersama kemudian mendominasi pola pikir dan perilakunya. Dengan kata lain, santri tradisional sekarang telah menciptakan nilai-nilai yang disepakati bersama, dan mereka akan merasa bersalah apabila melanggarnya. Mereka membentuk realitas bersama kemudian mengkonfrontasi dirinya, yaitu sebuah aturan yang mengendalikan dan bahkan mengancam apabila aturan-aturan itu dilanggar. Misalnya, *tingkepan* dilaksanakan karena mereka mengetahui tujuan sekaligus tidak ingin melanggar nilai yang disepakati bersama di dalam masyarakat sejak turun-temurun. Realitas sosial obyektif yang mengkonfrontasi ini menjadi dasar bagi lahirnya tindakan bertujuan.

Yang ingin dijelaskan dari pelembagaan nilai-nilai melalui proses interaksi yang kemudian menjadi pedoman bagi santri tradisional di sini adalah bukan saja lahirnya dunia kultural yang dihasilkan secara kolektif, tetapi juga dunia kultural yang nyata oleh karena pengakuan secara kolektif. Ciri khas momen interaksi sosial di dalam dunia intersubyektif

yang dilembagakan melalui pentradisian nilai-nilai tersebut adalah adanya kesamaan pandangan dan pemahaman. Ritual kematian atau ziarah kubur misalnya, menjadi tradisi yang terus-menerus diulang-ulang oleh santri tradisional karena individu dan masyarakat mempunyai pemahaman yang sama tentang tujuan dilakukan ritual ziarah kubur. Hal ini dapat menjelaskan mengapa santri tradisional seperti Kyai Faisol Ghozali dan warga lainnya terlibat di dalam *hawl* di makam Tunggulwulung, di mana mereka sama-sama menginginkan *barokah* Allah melalui *wasilah* dengan orang suci.

Demikian pula dengan dhikir yang diikuti masyarakat santri tradisional. Ritual dhikir dalam penelitian ini menjadi kegiatan yang melembaga oleh karena seluruh pesertanya sudah melaksanakan *bay'ah* kepada seorang guru tarekat. Hj. Rohimah, pengikut tarekat *Qadiriyah wa Naqshabandiyah*, dalam wawancara dengan peneliti mengakui bahwa keikutsertaannya dalam jama'ah tarekat karena semata-mata didorong oleh keinginannya menjadi orang yang baik pada akhir hidupnya (*husn al-khatimah*). Pengakuan semacam ini menjadi pedoman hidup yang secara umum menjadi tujuan bersama bagi anggota jama'ah tarekat lainnya, di mana pada waktu-waktu tertentu mereka melaksanakan ritual dhikir bersama yang tujuannya membersihkan jiwa (*tazkiyah al-nafs*), menghiasi diri dengan sifat terpuji (*mahmudah*) dan menjauhi sifat tercela (*madhmumah*).

Keputusan Hj. Rohimah memilih menjadi anggota jama'ah dhikir demi untuk mengejar tujuan-tujuan akhir hidupnya dalam penelitian ini memberi penjelasan berlangsungnya prosedur kontrol sosial. Fenomena tersebut mencapai tingkat obyektivitasnya karena memaksa Hj. Rohimah dan anggota tarekat yang lain mengakui sebagai sesuatu yang nyata, meskipun pada mulanya fenomena tersebut merupakan produk dari dirinya. Tingkat obyektivitas itu juga dengan jelas dapat dilihat melalui identitas dan peran yang dimainkan oleh Hj. Rohimah, yaitu sebagai anggota jama'ah tarekat yang secara "terpaksa" harus melaksanakan amalan-amalan tertentu, menurut ketentuan yang sudah disepakati

bersama di dalam lembaga tarekat yang menjadi pilihan hidupnya sehingga hal itu menjadi kebiasaan yang tidak dapat dipisahkan dengan dirinya.

Realitas sosial obyektif dengan aturan-aturan yang berlaku di dalamnya seperti ada di dalam lembaga tarekat tidaklah cukup dikatakan bahwa hal itu semata-mata berakar pada aktivitas manusia secara kolektif, tetapi harus juga dipahami bahwa realitas itu adalah aktivitas santri tradisional yang diobyektivikasikan. Dengan kata lain, realitas tersebut adalah produk aktivitas santri tradisional yang telah memperoleh statusnya sebagai realitas sosial obyektif. Realitas yang melembaga ini tampil sebagai fenomena di luar diri para penganut tarekat *Qadiriyah wa Naqshabandiyah*, dan turut mengendalikan perilaku sekaligus menjadi "alam kedua" bagi anggotanya. Di hadapan realitas sosial yang berisi tentang aturan-aturan yang memaksa itulah, jama'ah tarekat seperti Hj. Rohimah mempunyai perlawanan yang relatif lebih lemah sehingga dia harus melakukan pembiasaan (habitualisasi) di dalam kehidupannya.

Habitualisasi sebagaimana tersebut di atas itulah yang dapat menjelaskan munculnya semua ritual yang dilakukan santri tradisional. Sebab, habitualisasi sudah tidak lagi menyediakan ruang berpikir baginya untuk melakukan interpretasi atas berbagai tindakan karena format kesadarannya sudah terbentuk melalui habitualisasi. Ini berbeda dengan momen adaptasi diri, di mana munculnya sebuah tindakan selalu didahului oleh penafsiran-penafsiran subyektif. Habitualisasi berlangsung karena dukungan elit lokal yang secara terus-menerus melakukan proses penyadaran akan pentingnya melestarikan tradisi. Tugas ini dilaksanakan oleh para elit lokal, seperti ditemukan pada diri seorang mantan modin bernama H. Fatihin, di mana ia menuturkan perlunya ritual *padusan*, sebagai langkah persiapan menjelang puasa Ramadhan.

Habitualisasi yang mengandaikan munculnya tindakan-tindakan secara spontan tersebut melahirkan tindakan mekanik. Misalnya, ritual *nyekar* bersama masyarakat santri tradisional di makam orang suci, seperti Tunggulwulung oleh karena mereka mempunyai pemahaman yang sama

makna kekeramatan orang suci yang dipercaya dapat memberikan kedamaian. Kehadiran santri tradisional di rumah kyai untuk mengambil air *zam-zam* pada hari *rebo wekasan* karena mereka mempercayai *barokah* yang dikandung di dalam air. Kehadiran santri dalam acara *ngaji* sampai hari ketujuh kematian seseorang, karena mereka percaya bahwa bacaan surat *Yasin* dan *tahlil* dapat meringankan beban orang di alam kubur. Demikian seterusnya, setiap aktivitas ritual santri tradisional selalu berpedoman kepada nilai-nilai sakral yang menjadi kesepakan bersama di dalam masyarakat sehingga melahirkan tradisi ritual yang terpola secara reguler.

3. Momen Identifikasi Diri

Momen identifikasi diri ini menunjuk kepada aktivitas santri tradisional ketika menyerap kembali realitas obyektif. Suatu proses transformasi struktur dunia obyektif ke dalam kesadaran subyektif. Santri tradisional menangkap kembali realitas obyektif sebagai fenomena yang berada di dalam kesadaran sekaligus di luar kesadarannya. Proses penting bagi berlangsungnya aktivitas penyerapan realitas obyektif ini terletak pada sosialisasi, yaitu proses yang dipakai untuk mengalihkan makna-makna yang terobyektivikasi dari satu generasi kepada generasi berikutnya melalui program-program yang berlaku di dalam masyarakat. Keberhasilan sosialisasi ini ditandai oleh pengabdian santri tradisional kepada sistem masyarakat yang telah berfungsi sebagai pengendali atau pelaku formatif bagi kesadarannya, di mana setiap nilai ritual secara obyektif berada dalam dunia sosial mempunyai nilai analognya secara subyektif.

Pengertian kesadaran santri tradisional yang dibentuk oleh sistem formatif masyarakat di sini bukan berarti sama seperti keberadaan benda yang dibentuk kemudian berlaku pasif dan diam. Sebaliknya, realitas sosial obyektif tidak secara pasif diserap oleh santri tradisional, tetapi secara aktif diambilnya. Gambaran ini dapat ditemukan melalui proses terbentuknya kepribadian santri tradisional yang secara aktif menyerap

nilai-nilai ketradisionalan. Proses pembentukan kepribadian ini misalnya ditemukan ketika mereka mengidentifikasikan dirinya ke dalam lembaga sosial-keagamaan, seperti keterlibatan mereka menjadi anggota tarekat *Qadiriyah wa Naqshabandiyah* yang kegiatannya berorientasi untuk menanamkan nilai sakral bagi masyarakat yang ditransfer dari ajaran ulama salaf.

Apa yang ingin ditegaskan dari momen identifikasi diri ini adalah penyerapan kembali nilai-nilai sakral di dalam dunia sosial yang menjadi inti dari setiap ritual sehingga menjadi bagian dari kesadaran santri tradisional. Seluruh nilai yang sudah terobyektivikasikan tersebut menjadi roh di dalam masyarakat. Oleh karena itu, agar salah satu di antara mereka tidak "terlempar" dari masyarakat, maka mereka harus menyelaraskan diri dengan kesepakatan bersama yang dihormati masyarakat. Nilai-nilai yang disepakati dan disakralkan itulah yang berperan menjaga keutuhan dan ikatan sosial masyarakat santri tradisional dan turut mengendalikan gerak dan dinamika masyarakat, sekaligus menjadi identitas secara umum atau kesadaran kolektif. Bahkan, lebih jauh nilai yang disakralkan masyarakat tersebut berfungsi menjadi ideologi yang mengkondisikan seluruh perilaku anggota masyarakat untuk tunduk kepadanya.

Ketundukan terhadap nilai yang menjadi kesepakatan bersama dan sekaligus menjadi inti dari setiap ritual yang dilakukan santri tradisional tersebut dapat bertahan dalam waktu yang lama karena setiap individu tidak hanya mengidentifikasi dirinya dengan orang lain, melainkan dengan masyarakat secara umum. Identifikasi individu pada masyarakat secara umum ini menyebabkan ritual-ritual santri tradisional memperoleh kestabilan dan kesinambungan. Ritual-ritual tersebut bukan hanya menjadi identitas bagi orang tertentu, melainkan sudah menjadi identitas secara umum. Identitas yang koheren ini terwujud dalam kesadaran santri tradisional sehingga terbentuk hubungan simetris antara kenyataan obyektif dengan kenyataan subyektif atau apa yang nyata "di luar" menjadi nyata "di dalam" dan dengan mudah dapat diterjemahkan.

Deskripsi tersebut di atas dapat ditemukan pada tindakan santri tradisional. Misalnya, karena keteguhan masyarakat memegang kepercayaan tentang adanya kekeramatan yang dimiliki seorang wali seperti Tunggulwulung, maka mereka perlu melaksanakan acara *wasilah* dan *hawl* yang dipercaya dapat mendatangkan *barokah*. Demikin pula, ketika mereka melakukan ritual hari besar Islam, seperti acara peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad yang dikenal dengan istilah *muludan*. Acara *muludan* dilaksanakan karena nilai yang berlaku mengharuskan setiap orang untuk menghormati Nabi yang atas izin dari Allah dapat memberi *shafa'at* kepada manusia kelak di hari kiamat. Berdasar kepada kepercayaan terhadap makna-makna kolektif yang bernilai eskatologis itu, maka mereka perlu melestarikan prosesi ritual yang intinya membaca shalawat Nabi.

Hubungan simetris antara kenyataan obyektif yang ada "di luar" dengan kenyataan subyektif yang ada "di dalam" misalnya juga dapat ditemukan pada sosialisasi yang dilakukan oleh seorang elit lokal bernama H. Fatihin ketika berada dalam ritual *padusan*. H. Fatihin menjelaskan bahwa *padusan* adalah ritual yang diwarisi dari masa lalu. Ritual ini menyimbolkan do'a yang ditujukan kepada Allah agar umat Islam menyiapkan diri dalam menjalankan ibadah puasa Ramadhan. Pewarisan terhadap ritual *padusan* oleh santri tradisional tersebut terjadi berkat sosialisasi dan transformasi nilai yang dilakukan elit lokal bernama H. Fatihin yang terus-menerus memproduksi kembali makna-makna atas peristiwa masa lalu ke dalam kepentingan generasinya. Taraf ini menjelaskan bahwa pada hakekatnya penghayatan makna kolektif sangat terkait dengan proses sosialisasi elit lokal yang selalu berlangsung dalam pembentukan masyarakat.

Temuan ini juga menjelaskan bahwa tindakan santri tradisional melaksanakan ritual, di samping diperoleh melalui penafsiran-penafsiran secara subyektif juga bersumber dari memori kolektif yang diperoleh dari masyarakatnya melalui sosialisasi yang dilakukan elit lokal. Memori kolektif tersebut berhasil menjadi sebuah media yang dapat mendesain

bagi tindakan publik. Sosialisasi terutama dilakukan para elit lokal dengan tujuan untuk mengaktualisasikan makna-makna kolektif masa lalu kepada dunia masa kini. Transfer makna kolektif oleh para elit lokal tersebut berlangsung secara terus-menerus, dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Sosialisasi itu sangat mungkin tercapai berkat adanya identitas yang sama. Sebagaimana ditemukan dalam penelitian ini, mereka sama-sama mempunyai identitas sebagai penganut paham *ahl sunnah wal al-jama'ah* yang ajarannya diorientasikan menjunjung nilai ketradisionalan.

Memori kolektif yang berada di dalam arena subyektif para elit lokal yang terus disosialisasi sangat mungkin bagi usaha mendesain tindakan publik oleh karena memori itu berisi kesadaran kolektif akan sebuah peristiwa historis yang prinsipil. Memori kolektif ini juga merupakan potensi di dalam diri individu yang mencoba mengaktualisasikan penghayatan makna bermasyarakat. Memori itu memegang makna kolektif atas sebuah peristiwa lengkap dengan simbol-simbol di dalamnya. Temuan peneliti dalam penelitian ini menjelaskan bahwa makna kolektif ini memainkan peranan penting dalam menjaga kestabilan dan keutuhan masyarakat santri tradisional. Makna kolektif tersebut diserap melalui identifikasi diri ke dalam organisasi sosial-keagamaan, seperti Nahdlatul Ulama yang pola keberagamaannya mengapresiasi tradisi masyarakat lokal.

Selain temuan data di atas, pada fase liminal, ketika santri tradisional mengalami disorientasi, memori kolektif merupakan sebuah potensi atau energi yang sangat berguna untuk merekatkan ikatan sosial. Permasalahan yang dihadapi masyarakat santri tradisional turut membentuk ingatan akan masa lalu. Oleh karena itulah, dalam penelitian ini ditemukan elit lokal melakukan transfer secara terus-menerus, memperbarui dan mewariskan makna-makna ritual masa lalu kepada generasinya. Dari elit lokal yang melakukan sosialisasi, santri tradisional mendapatkan pencerahan untuk kembali kepada apa yang harus dilakukan menurut program budaya dan lembaga yang berlaku. Singkatnya, dalam ritual dikenalkan makna fundamental yang ikut

menentukan dinamika hidup sehingga individu tidak ubahnya merupakan produk masyarakat.

Proses menemukan dan menciptakan diri bagi santri tradisional melalui identifikasi diri ke dalam lembaga sosial-keagamaan, seperti Nahdlatul Ulama atau tarekat tertentu mengisyaratkan bahwa fakta obyektif dunia sosial, akhirnya juga menjadi fakta subyektif. Individu-individu di samping menemukan lembaga sosial-keagamaan sebagai data dunia obyektif di luar dirinya, juga menjadi data subyektif di dalam kesadaran. Identifikasi diri secara aktif ini juga mengisyaratkan terbentuknya individu di dalam masyarakat, yang selain ikut memproduk dunia sosial juga memproduk dirinya sendiri. Dengan kata lain, identifikasi diri ini merupakan sebuah momen dalam proses dialektik, di mana santri tradisional adalah individu yang diproduk masyarakat. Ia bukan benda yang pasif dan diam, tetapi selalu terlibat dalam proses pengambilalihan kenyataan obyektif kemudian dimodifikasi secara kreatif sesuai perkembangan zaman.

Refleksi Teoritik

Dibanding perspektif teori lain, perspektif teori Berger dan Luckmann dalam penelitian ini menyuguhkan skema interpretasi lain. Santri tradisional menunjukkan eksistensinya sebagai subyek yang kreatif dalam membangun dunia sosialnya. Perilaku ritual santri tradisional yang dideskripsikan dalam berbagai data sebagaimana tersebut di atas selayaknya patut dijadikan sebagai perbandingan kritis bagi teori sosiologi-kebudayaan, terutama teori yang terbingkai di dalam paradigma fakta sosial yang menempatkan individu di bawah bayang-bayang struktur sosialnya, seperti teori fungsionalisme struktural yang menekankan pendekatan struktural,[7] agama hanya ditempatkan sebagai fenomena eksternal dan mengedalikan perilaku individu.

---

[7]Teori ini mempertahankan pandangan sosial yang radikal tentang perilaku manusia sebagai sesuatu yang dibentuk oleh kultur dan struktur sosial. Lihat George Ritzer,

Dialektika antara nilai kolektif masa lalu dengan kesadaran masa kini sebagaimana ditemukan selama proses ritual, mengandung pengertian adanya hubungan timbal-balik antara realitas sosial subyektif dengan realitas sosial obyektif. Pola keberagamaan seperti ini lebih membuka jalan tengah, di mana santri tradisional dapat menunjukkan potensi dirinya melalui aktivitas yang dihasilkan secara terus-menerus selama interaksi yang dilakukan antar sesama dengan lingkungan sosialnya. Karena itu, temuan ini layak dijadikan sebagai kritik bagi pandangan-pandangan yang mengatakan bahwa santri tradisional adalah komunitas Islam statis. Bahkan, lebih ironi, santri tradisional dianggap sebagai komunitas yang terkungkung dan tidak dapat keluar dari batas-batas kultural yang diciptakannya sendiri.[8]

Temuan data di atas jika diabstraksikan akan memunculkan rumusan baru tentang konsep ritual yang dikonstruk santri tradisional melalui hubungan dialektik, antara realitas sosial subyektif dengan realitas sosial obyektif. Rumusan konsep **ritual** itu ialah: "**serangkaian tindakan yang secara kreatif dilakukan melalui interaksi antar individu dengan masyarakat yang dilegitimasi oleh teks-teks normatif dan oleh nilai-nilai lama yang berlaku sehingga menghasilkan norma yang dijadikan sebagai pedoman untuk melaksanakan aktifitas sehari-hari kemudian disosialisasi dan ditransformasi secara terus-menerus dari generasi satu kepada generasi berikutnya**". Dialektika pada proses terbentuknya ritual santri tradisional yang berlangsung terus-menerus ini memungkinkan terjadinya perubahan sehingga menampakkan karakter dinamis, ritual merupakan produk individu dan individu produk ritual.

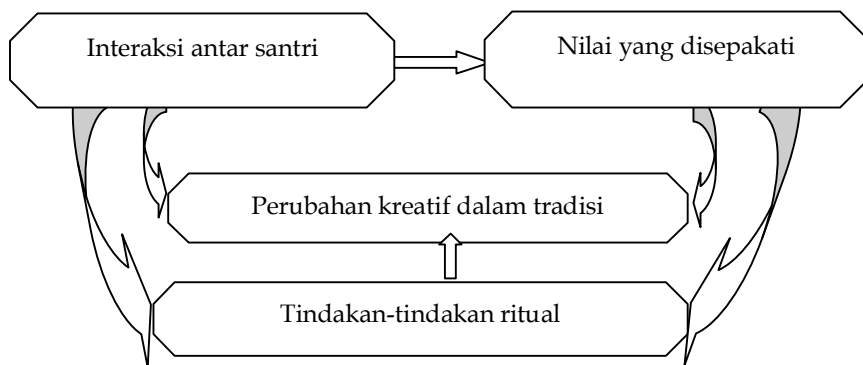
Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 25.

[8]Lihat penelitian Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.*Jakarta: LP3ES, 1982; Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942.*Jakarta: LP3ES, 1980; Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

Sebagai realitas sosial yang dihasilkan melalui hubungan dialektik secara terus-menerus, maka bentuk tradisi ritual yang hingga sekarang masih bertahan dan diwariskan dari generasi satu kepada generasi berikutnya juga mengalami perubahan. Perubahan-perubahan itu misalnya terjadi pada bentuk simbol dalam ritual tertentu. Bentuk simbol baru muncul dan diterima oleh masyarakat untuk menggantikan bentuknya yang lama. Fenomena ini misalnya dapat ditemukan pada ritual peringatan menyambut hari kelahiran Nabi yang populer dengan istilah *muludan*. Jika sebelumnya di dalam ritual *muludan* bau harum dari asap dupa yang dibakar digunakan masyarakat untuk melambangkan kehadiran Nabi, maka pada saat sekarang mereka menggantinya dengan minyak wangi.

Perubahan juga dapat ditemukan pada tingkat pemahaman atau gagasan-gagasan masyarakat santri tradisional tentang konsep-konsep tertentu yang sangat populer di kalangan mereka. Misalnya, jika sebelumnya masyarakat santri tradisional mempunyai pemahaman tentang konsep *barokah* sebagai sesuatu yang diharapkan datang dari makam para wali atau orang suci, maka pada saat sekarang *barokah* dipahami sebagai anugrah yang diperoleh dari Allah melalui perantara para wali atau orang suci. Perubahan-perubahan kreatif ini tidak serta-merta terjadi dengan sendirinya, tetapi lebih karena ditentukan oleh adanya proses interaksi antar santri tradisional dengan masyarakat di dalam lingkungan budayanya sehingga menghasilkan nilai-nilai yang disepakati bersama untuk dijadikan sebagai pedoman melaksanakan tindakan ritual.

Terjadinya perubahan kreatif dalam tradisi itu dapat digambarkan dalam skema hubungan dialektik antar konsep di bawah ini:

Skema 5.1
Perubahan Kreatif Tradisi Santri

Skema hubungan antar konsep di atas menggambarkan proposisi yang dirumuskan sebagai berikut: "**jika terdapat interaksi antar santri tradisional dengan masyarakat di dalam lingkungan budayanya secara terus-menerus kemudian menghasilkan nilai-nilai yang disepakati bersama untuk digunakan sebagai pedoman melaksanakan tindakan ritual, maka akan terjadi perubahan-perubahan kreatif dalam tradisi masyarakat**".

Perubahan-perubahan kreatif itu terutama sangat dipengaruhi oleh peran kyai dan tokoh masyarakat di dalam lingkungan masyarakat santri tradisional. Peran itu misalnya dapat ditemukan pada saat mereka melakukan proses pembiasaan dan penyadaran bagi masyarakat, di mana mereka lebih banyak memposisikan dirinya sebagai media transformasi. Gagasan kreatif dari kyai di dalam menafsirkan simbol-simbol tertentu

dalam lingkungan budaya masyarakat santri tradisional merupakan kunci bagi terbentuknya *local cultural reproduction* sehingga pelestarian tradisi lokal dapat terjaga secara dinamis.

Adanya interaksi antar individu dengan masyarakat di dalam lingkungan budayanya menggambarkan posisi santri tradisional sebagai individu kreatif, di mana tradisi masyarakat atau lebih luas lagi tradisi keberagamaan yang mereka konstruk lebih ditentukan oleh adanya kesepakatan bersama antar agen dengan lingkungannya atau dibentuk oleh hubungan sosial dengan lingkungan budayanya. Fenomena ini dapat diabstraksikan menjadi rumusan konsep keberagamaan baru yang disebut dengan konsep **Islam kreatif**, yaitu: "**Islam yang dibangun berdasarkan atas kesepakatan antar individu di dalam masyarakat yang mempertimbangkan nilai-nilai dari lingkungan budayanya secara terus-menerus**".

Konsep Islam kreatif yang dikonstruk melalui proses dialektik di atas, mencirikan karakter Islam yang dinamis, melalui interaksi yang berlangsung secara terus-menerus dengan tidak memandang remeh masuknya unsur-unsur lokal. Pola demikian lebih mengarah kepada sikap toleran karena memandang Islam bukan sebagai produk akhir (*being*) yang tidak dapat ditafsirkan kembali oleh para penganutnya. Namun sebaliknya, Islam dipandang sebagai proses yang sedang terbentuk (*becoming*) sehingga memungkinkan aktifitas manusia berperan aktif sesuai dengan fitrah kemanusiaannya sebagai *khalifah* di dunia.

Unsur yang melekat dalam Islam kreatif berupa terbukanya ruang gerak bagi individu untuk aktif mengkonstruk realitas keberagamaan inilah yang dapat dijadikan sebagai salah satu referensi untuk mengkaji konsep yang selama ini familiar di lingkungan masyarakat Islam tradisional, seperti konsep *ahl sunnah wa al-jama'ah* (aswaja) yang lebih cenderung dipahami sebagai "doktrin suci" yang final dan tidak perlu lagi ditinjau kembali. Pandangan terakhir ini berarti mengingkari aswaja sebagai konsep yang berisi akumulasi pemikiran keagamaan dalam berbagai bidang yang dihasilkan oleh para ulama untuk menjawab

persoalan yang muncul pada zaman tertentu.[9] Berdasar pemikiran seperti itu, maka penulis lebih sepakat memahami aswaja sebagai sebuah proses yang sedang menjadi (*state of becoming*), bukan sesuatu yang sudah jadi (*state of being*).

Model pemahaman seperti itu misalnya dapat dimulai dengan cara menempatkan aswaja sebagai metode berfikir (*manhaj al-fikr*).[10] Atau menempatkan aswaja sebagai produk sejarah yang tidak mungkin bersih dari kepentingan-kepentingan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Sebagaimana diketahui, selama ini konsep aswaja bagi kaum tradisionalis selalu mengambil model kepada apa yang telah dikembangkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, sebagai respon atas munculnya pandangan-pandangan ekstrim-radikal dari kelompok-kelompok Islam yang berkembang di masanya.[11] Respon ini kemudian melahirkan paham keagamaan baru yang menitikberatkan jalan tengah dengan menghindari sikap eksklusif, yaitu konsep yang syarat dengan nilai-nilai moderat (*tawassut*), yang menengahi dua kutub ekstrim antara paham Qadariyah (*freewill*) dan paham Jabariyah (*fatalism*); toleran (*tasamuh*), yang memberikan penghargaan terhadap adanya keragaman; dan keseimbangan (*tawazzun*), yang menekankan keseimbangan, terutama dalam menghadapi masalah sosial-politik. Nilai-nilai itu pada intinya menginginkan agar aswaja dapat hadir di dalam dunia sosial dan mampu menawarkan pencerahan. Bukan konsep aswaja yang muncul dengan karakter ingin menciptakan kemapanan struktural atau melakukan pola-pola pemihakan terhadap kelompok-kelompok tertentu. Sebab, jika hal itu terjadi, maka sangat mungkin aswaja dijadikan oleh kelompok tertentu untuk melakukan klaim kebenaran

---

[9]Thoha Hamim, "Faham Ahlus Sunnah Waljamaah: Proses Pembentukan dan Tantangannya," dalam *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. ed. Imam Baehaqi (Yogyakarta: LKiS), 149-150.

[10]Lihat Noer Iskandar al-Barsany, "Pemaknaan Ulang Ahlus Sunnah Waljamaah: Dari Madzhab Aqwali ke Madzhab Manhaji," dalam *Kontroversi Asawaja,* 141.

[11]Said Agil Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja," . Ibid., 3-32.

secara membabi-buta di dalam ruang publik (*public sphere*) sehingga melahirkan situasi yang kurang dinamis bahkan perpecahan.

Berpegang kepada prinsip-prinsip di atas, maka sebagaimana Islam kreatif, sudah seharusnya aswaja senantiasa mempertimbangkan realitas yang berkembang di luarnya, yaitu selalu dibentuk oleh hubungan dialektik yang berlangsung secara terus menerus sehingga menciptakan sebuah pola keberagamaan dinamis. Konsep yang dimaksud adalah rumusan yang tidak hanya terkungkung oleh produk pemikiran yang dinisbatkan kepada para teolog, seperti Imam al-Asy'ary dan al-Maturidi; para faqih dalam madhab ortodoks, Imam Maliki, Hambali, Syafi'i dan Hanafi; para sufi seperti Imam Junaidi al-Baghdadi. Namun, pemahaman kritis atas pemikiran *al-salaf al-salih* dengan tidak menganggapnya sebagai produk final. Pandangan ini senada dengan kaidah populer kaum tradisionalis, yaitu: "*al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdu bi al-jadid al-aslah*".[12]

Kaidah tersebut meniscayakan aswaja sebagai konsep keagamaan yang mempertimbangkan aspek-aspek kebudayaan (baca; lokalitas),[13] untuk menghindari terjadinya klaim kebenaran (*truth claim*) sehingga karakternya mudah menerima perbedaan. Karakter demikian sangat penting karena konteks kehidupan sosial sekarang menawarkan wacana keberagamaan multikultural.[14] Sebuah wacana yang bergerak lebih jauh dan lebih mendalam, bukan sekedar simbol, tetapi berupaya pula memahami makna-maknanya. Wacana keberagamaan ini menerima ekspresi keberagamaan simbolik dan menyadari makna dari setiap simbol sehingga jauh dari sikap keberagamaan yang *rigid* (kaku). Wawasan keagamaan ini cenderung untuk tidak melihat masalah keagamaan atau

[12]Lebih jauh tentang asal-usul kaidah ini dapat dilihat dalam Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 21.

[13]Bandingkan dengan tulisan Abd A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No.14 Tahun 2003: 86-105.

[14]Lihat Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius," *makalah* pada Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Mei 2000.

non-keagamaan secara dikotomis—benar atau salah, hitam atau putih, dan murni atau tidak murni.[15]

Kerangka terbentuknya konsep aswaja yang diperoleh melalui proses dialektik setidaknya dapat dicermati melalui pendekatan konstruksi sosial seperti dalam tulisan ini, yang memberikan beberapa gambaran sebagai berikut: pertama, pada momen adaptasi diri dengan lingkungan melalui sarana bahasa dan tindakan, santri tradisional selalu menggunakan teks-teks normatif dan atau produk pemikiran ulama salaf yang lahir karena pemahaman atasnya sebagai dasar legitimasi. Momen tersebut dengan sangat jelas mempunyai kesamaan dengan diskursus keagamaan dalam bingkai aswaja.[16] Kedua, pada momen interaksi sosial, santri tradisional selalu melibatkan para kyai-ulama, agen sosial yang berperan melakukan proses pelembagaan dan pembiasaan.[17] Ketiga, pada momen identifikasi diri, sosialisasi dan transformasi hampir selalu mereka lakukan melalui institusi-institusi Islam tradisional, seperti lembaga tarekat, pesantren dan organisasi Nahdlatul Ulama yang dikenal sebagai lembaga sosial-keagamaan yang mengajarkan nilai-nilai tradisional[18]

Apa yang ingin dijelaskan dari beberapa konsep dalam kajian ini adalah menekankan kepada sebuah pemahaman bahwa sebuah "kebenaran" dapat diperoleh melalui proses dialektik. Artinya, kajian terhadap masyarakat beragama tidak akan sampai kepada pemahaman yang utuh apabila peneliti hanya sebatas mempelajari aspek-aspek eksternal. Hal-hal kasat mata yang dapat dilihat dari masyarakat beragama bukanlah agama itu sendiri walaupun hal itu sangat penting. Namun,

---

[15]Lihat Moeslim Abdurrahman, "Setangkai Pemikiran Islam," dalam pengantar *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), vii-xv.

[16]Lihat Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 141. Lihat pula Hamim dalam, *Kontroversi Aswaja*, 149.

[17]Ulama di dalam Islam dipandang sebagai pewaris para nabi dan merupakan unsur kunci dalam aswaja. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesatren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia.* (Bandung: Mizan, 1999), 18.

[18]Lihat pesantren sebagai transformasi ajaran aswaja dalam Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 50.

agama adalah sebuah jalan di mana seseorang dapat menjalankan pola-pola hidupnya. Simbol-simbol penting di dalam sebuah ritual serta institusi agama menjadi lebih berarti jika hal itu diteliti maknanya di dalam kehidupan bermasyarakat. Pemikiran ini mengantarkan kepada sebuah pemahaman bahwa apa yang sebenarnya harus diteliti di dalam masyarakat beragama bukanlah sebuah sistem keagamaan dari komunitas, melainkan beberapa manusia yang beragama atau paling tidak sesuatu yang internal di dalam diri manusia.

Pernyataan tersebut bukan berarti bahwa setiap peneliti harus melupakan dimensi historis di dalam pengalaman manusia, sebab yang terpenting bagi kemanusiaan kita adalah keberadaan komunal. Oleh karena itu, untuk berada dalam suatu masyarakat, berarti kita harus bersosialisasi dengan tradisi yang selalu berubah, seperti yang telah dinyatakan oleh Wilfred Cantwell Smith, "… kita bisa mengatakan bahwa iman seseorang adalah makna yang ia dapatkan dari tradisinya … Iman seseorang adalah bagaimana ia memaknai pola hidupnya dalam terang cahaya tradisi masyarakatnya.[19] Pernyataan ini berarti bahwa tidak ada tradisi agama kecuali jika ia berada dalam kesadaran penganutnya.

Jika dibuat perbandingan, maka model pemahaman terhadap realitas keberagamaan seperti itu mempunyai kemiripan dengan arus pemikiran yang berkembang di kalangan Islam liberal yang meletakkan Islam sebagai "organisme" yang hidup; agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia; bukan monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 kemudian dianggap sebagai "patung" indah yang tidak dapat disentuh oleh sejarah kemanusiaan.[20] Meminjam istilah dalam hermeneutika Gadamerian, Islam adalah "teks" yang terbuka untuk direproduksi sesuai horison pembacanya. Masyarakat Muslim dengan

---

[19]Lihat Abdullah Hisyam," Islam dan Dialog Kemanusiaan: Menyimak Metode Studi Agama Wilfred Cantwell Smith," dalam *Ulumul Qur'an*. Volume III, No.2 TH.1992: 102.
[20]Lihat Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," dalam *Kompas*, 18 November 2002. Lihat juga tulisan-tulisan Ulil Abshar-Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Nalar: Jakarta, 2005), 3.

ragam kebudayaannya berada pada posisi sebagai pembaca "teks Islam" sehingga mereka memiliki otoritas penuh dalam mengkonstruk realitas Islam sesuai dengan konteksnya.[21] Atau Islam sebagaimana dipahami sebagai agama yang dibentuk oleh masyarakat lokal, sesuai dengan konteks dan lingkungan sosio-kulturalnya

Keberislaman menurut konsep Islam kreatif sebagaimana ditemukan dalam tulisan ini mempunyai kedekatan pula dengan konsep Islam pribumi yang pernah dipopulerkan oleh kalangan muda Nahdhatul Ulama (NU) beberapa tahun terakhir, yang mengandaikan pluralitas wajah Islam di tingkat praksis sosial seiring dengan karakter keragaman masyarakat Indonesia. Islam pribumi mempunyai karakter keberislaman yang moderat, progesif, plural, dan apresiatif terhadap keragaman tradisi masyarakat lokal,[22] dengan tidak mengorbankan substansi Islam. Gagasan ini menolak proyek otentifikasi yang diinginkan oleh sebagian gerakan Islam radikal di Indonesia yang lebih mengedepankan pandangan-pandangan dunia lebih kaku. Sebaliknya, Islam pribumi lebih mengembangkan keberislaman sesuai budaya masyarakat setempat.[23]

Genealogis Islam pribumi yang telah dipopulerkan oleh kalangan muda NU itu diilhami oleh gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid.[24] Dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pandangan semacam ini muncul sebagai respon atas proses Arabisasi yang dilakukan oleh sebagian kalangan Islam radikal yang mempunyai keinginan mengidentifikasi Islam

---

[21]Lihat hermeneutika Gadamer yang dikutip Rony Subayu, "Merayakan Pluralisme Islam," dalam *http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=722*.

[22]Lihat misalnya gagasan yang pernah dilontarkan Khamami Zada, "Menggagas Islam Pribumi," dalam *Media Indonesia*, 7 Pepruari 2003.

[23]Lihat Zuhairi Misrawi, "Menyoal Tradisi untuk Liberasi: Muktamar Pemikiran Islam di NU," dalam *http://www.kompas.com/kompas-cetak/0309/26opini/563602.htm*.

[24]Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan.*(Jakarta: Desantara, 2001).

dengan budaya Arab. Pribumisasi Islam bermaksud menghindari terjadinya polarisasi antara agama dengan budaya setempat. Artinya, menjadikan agama dan budaya agar tidak saling mengalah, melainkan membuat pola hubungan dalam nalar keagamaan dengan tidak mengambil bentuk otentik dan berusaha menemukan jembatan antara agama dan budaya.[25]

Selain itu, Islam kreatif juga mempunyai kedekatan dengan gagasan Islam pribumi yang tidak pernah membunuh tradisi lokal, tetapi mengapresiasinya secara kritis sehingga melahirkan wajah Islam moderat yang berbeda dengan Islam di kawaasan Arab. Meminjam istilah yang dipopulerkan oleh Ulil Abshar Abdalla, gagasan Islam pribumi sebenarnya merupakan bentuk "pembiaran" dan sekaligus "pengakuan" terhadap tradisi lokal yang dipraktikkan masyarakat Islam Indonesia. Penekanan Islam pribumi terletak kepada upaya mengakomodasikan semangat keindonesiaan daripada semangat-semangat kearaban.[26]

Demikian pula dengan ciri moderatisme dalam Islam kreatif, yang tidak pernah mengorbankan substansi Islam. Konsep seperti itu sesuai dengan gagasan yang pernah dilontarkan oleh kalangan pemikir intelektual Muslim kritis yang tergabung di dalam kubu "post-tradisionalisme Islam", yang lebih menekankan pentingnya memperlakukan tradisi agar keberadaannya dapat dijadikan untuk menjawab modernisasi. Upaya ini dilakukan atas dasar pemaknaan tradisi sebagai "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, atau masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat". Tradisi adalah titik temu antara masa lalu dengan masa kini.[27] Tradisi bukan merupakan

[25]Lihat riset redaksi, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 14 Tahun 2003.

[26]Lihat pula artikel yang ditulis oleh Akhmad Muzakki, "Melintasi Batas Kultur," dalam *Media Indonesia*, 21 Pepruari 2003.

[27]Lihat Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 24.

masa lalu yang jauh dari keadaan kita saat ini, tetapi masa lalu yang dekat dengan kekinian kita. Dengan kata lain, jika ada sesuatu yang berkaitan dengan segala sesuatu yang ada di tengah-tengah kita dan menyertai kekinian kita—asal berasal dari masa lalu—maka semuanya merupakan tradisi. Dengan menempatkan tradisi pada tempat seperti itu, maka memungkinkannya untuk dilakukan konstruksi kembali dengan cara mencoba menginternalisasikan berbagai pola pemikiran yang berkembang.

Dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia belakangan ini, kecenderungan arus pemikiran semacam itu telah dikembangkan oleh generasi muda NU melalui sayap post-tradisionalisme (postra) yang mencoba menafsirkan kembali doktrin-doktrin aswaja secara lebih dinamis-kritis. Paradigma pemikiran ini membawa semangat untuk membebaskan manusia dari keterkungkungan, dan sangat berapresiasi terhadap lokalitas dan kepercayaan pinggiran.[28]

Post-tradisionalisme Islam lahir sebagai reaksi atas ketidakramahan paradigma Islam liberal terhadap tradisi lokal. Perbedaan cara pandang terhadap lokalitas di antara keduanya berawal dari perbedaan dalam cara memandang modernitas. Islam liberal melihat modernitas sebagai rahmat yang harus disyukuri karena dengannya manusia dapat hidup lebih mudah dan efisien. Adapun postra lebih melihat modernitas dengan cara yang lebih kritis, meskipun modernitas memiliki aspek positif yang tidak dapat diingkari. Modernitas yang pada awalnya menjadi gagasan emansipatoris pada akhirnya justru telah mengambil bentuk-bentuk otoritarianisme baru, terutama pandangannya terhadap tradisionalitas yang dianggap sebagai penghambat kemajuan dan perlu disingkirkan.

Arus pemikiran dalam postra yang dipopulerkan kalangan muda NU sebenarnya sama-sama menjunjung tinggi liberalisme. Ketidaksamaannya hanya terletak pada penekanan kalangan Islam liberal

---

[28]Lihat artikel yang ditulis Rumadi, "Islam Liberal "Plus" = Post-Tradisionalisme Islam," dalam *http://www.kompas.com/kompas-cetak/0111/23/opini/isla04.htm.*

yang masih menekankan "keaslian Islam", di mana kalangan postra sudah melampaui gagasan-gagasan itu. Berdasar latar belakang seperti itulah, maka kalangan postra seringkali merujuk kepada pemikiran-pemikiran Arab kontemporer seperti Al-Jabiri, Sharur, Nasr Hamid dan seterusnya sebagai landasan epistimologisnya. Rasionalisme berfikir dan tradisi berijtihad yang melandasi epistimologi itulah yang mengantarkan post-tradisionalisme Islam untuk layak disebut sebagai Islam liberal plus, yaitu plus karena gagasan ini memberikan penghargaan kepada hal-hal yang bersifat lokal dan pinggiran. Jadi, tidak ada lagi hegemoni dan dominasi satu kelomok atas kelompok lain atas nama "otentisitas" atau "kemurnian Islam".[29]

Penghargaan kepada nilai-nilai lokal itulah yang telah dimainkan santri tradisional, sebagai subyek yang aktif dan mempunyai kemampuan penuh di dalam menginterpretasi dunia sosialnya.[30] Pola keberislaman mereka konstruk melalui kesadaran berperilaku sehingga terjadi pola hubungan yang dinamis antara tradisi dengan realitas modernitas di lingkungannya. Perilaku-perilaku yang termanisfestasi dalam pola keberislaman di kalangan masyarakat santri tradisional itu sesuai dengan kaidah: "*al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdu bi al-jadid al-aslah*".[31] (memelihara nilai-nilai terdahulu yang sudah baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik). Keberislaman menurut konsep Islam kreatif ini dengan demikian merupakan sesuatu yang diciptakan melalui proses yang berlangsung terus-menerus di tengah perubahan masa.

Selain itu, pola keberagamaan yang dikonstruk secara dialektik oleh masyarakat santri tradisional di atas juga dapat dijadikan sebagai kritik terhadap teori sosiologi-kebudayaan modern yang dikenal sebagai

---

[29]Periksa juga artikel M. Alfan Alfian M, "Momentum Kebangkitan Islam Moderat," dalam *http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id+237*.

[30]Lihat prawacana Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2000), xvi.. Masalah ini bandingkan dengan karya lain Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Teori-teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: LPAM, 2003), 232.

[31]Lihat Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il,* 21.

endemi "*atrophy*", yaitu terhentinya pertumbuhan budaya subyektif sebagai akibat dari "*hipertrophy*", yaitu konsep yang menunjuk kepada kenyataan pertumbuhan budaya obyektif.[32] Akibat dari konsep perkembangan budaya obyektif ini adalah lemahnya kreatifitas subyek sehingga pada akhirnya akan menjadi sebuah babak baru di dalam melahirkan tragedi kebudayaan. Hal ini sangat berbeda dengan dialektika yang ditemukan dalam proses ritual santri tradisional yang menekankan kondisi keseimbangan, di mana individu dipandang sebagai subyek yang dapat mengolah dan menginternalisasi budaya obyektif. Penyerapan budaya obyektif inilah yang pada akhirnya melahirkan konsep subyek, sebagai aktor kreatif di dalam menciptakan tradisinya sendiri sehingga tradisi tidak hanya dipahami sebagai warisan, melainkan sesuatu yang diciptakan (*invented*).[33]

Konsep tradisi yang diciptakan sebagaimana ditemukan dalam proses ritual yang dilakukan oleh santri tradisional di atas juga dapat dijadikan sebagai referensi kritis untuk merevisi pandangan-pandangan terdahulu, yaitu tentang posisi santri tradisional yang dilawankan dengan santri modernis secara dikotomis. Santri tradisional dianggap sebagai komunitas penghambat perubahan, sedangkan santri modernis dianggap sebagai komunitas rasional dan kreatif. Semangat teori dikotomis ini lebih cenderung meremehkan tradisi, di mana santri tradisional seringkali dipahami sebagai komunitas yang tidak mampu mengikuti perubahan-perubahan. Berdasar temuan beberapa konsep dalam penelitian ini, maka pandangan-pandangan yang selama ini menempatkan tradisi sebagai lawan dari modernisasi tersebut perlu mendapatkan revisi.[34]

---

[32]Lihat AB. Widyanta, *Problem Modernitas dalam Kerangka Sosiologi Kebudayaan George Simmel* (Yogyakarta: Pustaka Rakyat, 2004), 17.

[33]Bandingkan konsep kebudayaan menurut Clyde Kluckhohn dalam Parsudi Suparlan, *Manusia Kebudayaan dan Lingkungannya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 69.

[34]Masalah ini juga sudah disinggung oleh Bambang Pranowo dalam Pidato Pengukuhan Guru Besarnya. Ia mengutip pendapat Hobsbawm yang menggunakan terminologi *invented tradition* (tradisi yang diciptakan) untuk menunjuk kepada serangkaian tindakan yang ditujukan untuk menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan

Sebagaimana hal itu juga pernah disinggung oleh Achmad Jainuri yang meminjam perspektif postmodernisme dari Silverman. Jainuri menegaskan, polarisasi terjadi karena pandangan dikotomis antara tradisi dan modernitas.[35] Keduanya seringkali dipahami sebagai dua istilah yang saling berlawanan makna dalam konsep masyarakat dan teori perubahan sosial. Polarisasi ini berimplikasi pada aspek-aspek lain, seperti agama, budaya, sosial, politik, ekonomi dan lain sebagainya.[36] Pemahaman semacam itu menurut Jainuri lebih dipengaruhi oleh kajian-kajian tentang perubahan masyarakat yang lebih menekankan pada model "*before-and-after*", di mana struktur sosial lama dan baru dibedakan oleh dua perangkat sifat yang dikotomis. Model pendekatan ini menurut Jainuri lebih banyak menghasilkan konsep masyarakat dengan tipe dikotomis yang sangat "tertutup".[37] Model pemahaman seperti ini dirasakan sangat absurd ketika digunakan untuk menjelaskan realitas sosio-religio yang terus berubah. Sebab, tradisional dan modern adalah rumusan yang mempunyai makna tentatif, mewakili dua sistem dari variabel yang saling berhubungan.[38]

Di atas semua kritik itu, dialektika antara realitas obyektif dan subyektif yang ditemukan di dalam proses ritual santri tradisional ini bertolak belakang dengan positivisme, sebuah pandangan filsafat yang dirintis August Comte yang membersihkan seluruh ilmu pengetahuan

---

(*repetition*) yang secara otomatis mempunyai kesinambungan dengan masa lalu. Lihat Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan: Refleksi atas Perkembangan Islam Di Jawa Pasca 1965". (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), 13.

[35]Menurut Silverman, postmodernisme muncul sebagai kritik atas hegemoni modernisme, tetapi ia tidak menghilangkan sama sekali elemen-elemen modernitas juga elemen-elemen pada era sebelumnya. Lihat Achmad Jainuri, "Tradisi dan Modernitas: Reevaluasi Polarisasi Makna Istilah," dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 15,No. 1, September 2005.

[36]Ibid., 60.

[37]Ibid., 61.

[38]Lihat pula Azyumardi Azra*, Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 60-1.

dari kepentingan dan awal pencapaian cita-cita untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang menciptakan teori bebas dari kepentingan manusia. Positivisme membawa ilmu-imu sosial menjadi positivistik yang bersandar kepada model teori dalam ilmu pengetahuan alam. Paradigma ini berpandangan bahwa ilmu-ilmu sosial harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni.[39] Anggapan-anggapan dalam paradigma positivisme ini bertolak belakang dengan apa yang ditemukan dalam penelitian ini. Sebab, apa yang ada dalam pergaulan manusia menurut penelitian ini bukanlah fakta yang mati, melainkan bersifat intersubyektif dan berubah-rubah. Sesuatu yang ingin dicapai adalah pemahaman timbal-balik.[40]

Berdasar pemikiran-pemikiran di atas, maka lahirnya rumusan konsep Islam kreatif yang menjadi produk dari pola keberislaman masyarakat santri tradisional di dalam penelitian ini merupakan fakta yang harus dipandang secara apresiatif, sebagai bentuk dari pluralisme Islam dalam skala mikro yang tentu tidak boleh diklaim dengan nada *pejorative* (merendahkan) atau sebagai sesuatu yang mengada-ada.[41] Apa yang terpenting dari munculnya konsep baru ini adalah kontekstualisasi nilai-nilai universal Islam ke dalam konteks tertentu sehingga Islam lebih dilihat sebagai agama yang menyejarah. Islam bukan agama masa lalu

---

[39]Lihat Anthoni Giddens, *Positivism and Sociology* (London: Heinenmann, 1975), 3-4.

[40]Bandingkan kritik yang dilakukan Jurgen Hambermas terhadap positivisme dalam Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

[41]Dalam konteks teori kebudayaan mutakhir, model keberagamaan (kebudayaan) yang dihasilkan melalui proses hubungan dialektik, yang ditandai dengan munculnya kesadaran subyektif (*subjective conciousness*) ini mendapat posisi penting dalam teori-teori kebudayaan, terutama teori-teori yang mempunyai relevansi dengan pembentukan masyarakat sipil (*civil society*), seperti teori praksis (*theory of practice*) Pierre Bourdieu. Lihat Bachtiar Alam, "Antropologi dan Civil Society: Pendekatan Teori Kebudayaan," dalam *Antropologi Indonesia*.. Th. XXIII, No.60 Sept-Des 1999, 3-9.

kemudian terlepas dari praksis[42] dan kekuasaan,[43] manusia yang hidup pada masa sekarang sehingga ia membutuhkan penafsiran-penafsiran.[44]

Di banding hasil penelitian terdahulu, seperti Geertz, rumusan konsep Islam kreatif dalam penelitian ini mempunyai pandangan berbeda, terutama dikotomi abangan-santri yang seringkali memunculkan justifikasi kebencian antara satu kelompok dengan kelompok lain. Abangan diidentikkan Geertz sebagai komunitas "kotor" dalam arti dipengaruhi unsur-unsur lokal, sedangkan santri identik dengan pola keberagamaan yang "murni". Sketsa pemahaman ini muncul akibat cara pandang Geertz tentang Islam sebagai agama kenabian etis (*ethical prophet*) yang secara tajam memutuskan hubungan Islan dengan tradisi.[45] Kepincangan-kepincangan dalam konsepsi Geertz muncul ketika ia melakukan kategorisasi secara serampangan. Dalam memahami varian budaya dalam masyarakat Jawa, Geertz kurang sekali mendasarkan konsepsinya pada kategori-kategori antropologis. Geertz cenderung menggunakan kategori-kategori teologis dan menganggap salah satu dari kategori itu paling benar.[46]

---

[42]Implikasi konsep praksis bagi kebudayaan adalah bahwa simbol-simbol dalam kebudayaan senantiasa bersifat dinamis karena keberadaannya tergantung pada praksis pelakunya pada konteks sosial. Kebudayaan dalam pengertian ini bukan sekumpulan pengetahuan yang diwariskan. Kebudayaan merupakan sesuatu yang dikonstruk dan berkaitan dengan kepentingan-kekuasaan si pelaku. Lihat Jan Branson dan Don Miller, "Pierre Bourdieu," dalam Peter Beilharz, *Teori-Teori Sosial: Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka*, ter. Sigit Jatmiko (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003),43-54.

[43]Kekuasaan di sini bukan berarti kekuasaan dalam pengertian politik, melainkan kekuasaan dalam arti kemampuan menstruktur tindakan. Lihat dalam Michael Foucault, *Power and Knowledge* (New York: Pantheon, 1984), 427.

[44]Lihat Abdalla, *Menjadi Muslim*, 10.

[45]Geertz mengatakan bahwa setelah masa kerasulan Muhammad, generasi berikutnya dikatakan tidak berada dalam gemilang inovasi, melainkan lebih di dalam sinar ortodoksi doktrinal yang agak suram. Geertz, *Abangan, Santri*, 165-6

[46]Studi agama seringkali terjebak oleh kategori teologis yang melibatkan dilema orang luar atau orang dalam. Lihat pandangan W. C. Smith dalam Fazlur Rahman,"Beberapa

Mengikuti pandangan Irwan Abdullah, Geertz termasuk salah satu di antara sekian antropolog yang menggunakan pendekatan *bounded system*, yaitu pandangan yang dipergunakan untuk melihat realitas masyarakat berdasarkan batas-batas yang tegas, baik secara geografis maupun kultur.[47] Meskipun Geertz seringkali mengatakan bahwa pembagian masyarakat Jawa muncul dari pandangan orang Jawa sendiri, tetapi hal itu tidak dapat dipisahkan dari pengalamannya ketika melakukan catatan-catatan tentang sabung-ayam di Bali.[48] Geertz pernah menemukan gambaran bagaimana orang Bali memperlakukan orang lain sebagai pendatang. Pengalaman itulah yang mempengaruhi Geertz, termasuk ketika memahami masyarakat Jawa ke dalam tipe tertutup atas dasar pandangan dunia, gaya hidup, varian, dan tradisi religius khusus.[49]

Kategorisasi Geertz yang membagi masyarakat Jawa ke dalam variasi budaya dengan tipe masyarakat tertutup, seperti dikotomi abangan-santri menurut perspektif penelitian ini adalah sama artinya mengingkari realitas keberagamaan Islam kreatif melalui peran para agennya dalam melakukan transformasi budaya pada konteks sosial sehingga tercipta perubahan meskipun skalanya kecil dan bergerak secara perlahan. Temuan ini mementahkan teori Geertz yang hanya memahami realitas sosial berdasarkan batas-batas kultural secara tajam dan berlawanan dengan realitas keberagamaan yang dikonstruk secara dialektik.[50]

Pendekatan Dalam Kajian Islam: Suatu Tinjauan Kritis," dalam *Ulumul Qur'an*. Volume III, No. 2 TH.1992: 35.

[47]Lihat Irwan Abdullah, "Dari *Bounded System* ke *Borderless Society:* Krisis Metode Antropologi dalam Memahami Masyarakat Masa Kini," dalam *Antropologi Indonesia: Indonesian Journal and Cultural Anthropology*. Tahun XXIII. No. 60. Sept-Des: 11-18.

[48]Lihat Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 205.

[49]Geertz, *Abangan, Santri*, *Priyayi*, 475.

[50]Lihat juga perubahan-perubahan ini dalam Rr. Suhartini, "Dari Priyayi Ke Santri: Studi Tentang Proses Terjadinya Masyarakat Islam Baru," (Tesis, Universitas Airlangga, Surabaya, 1997).

Sebuah masalah penting dalam varian budaya dalam pandangan Geertz adalah kategori teologisnya yang terkait bidang normativisme dalam Islam, di mana golongan santri tradisional dipandangnya hampir sama dengan golongan abangan yang banyak melakukan penyimpangan. Pandangan Geertz seperti itu sangat berlawanan dengan cara pandang beberapa pengamat yang menyatakan bahwa model keberagamaan Islam tradisional bukanlah dipandang sebagai penyimpangan Islam. Sebab, universalisme Islam ternyata memaklumkan adanya respon atas konteks yang bersifat khusus karena: Islam sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalkan. Islam lahir di Arab untuk menjawab persoalan yang berkembang di sana kemudian dikonstruk sebagai kecenderungan gelobal. Selanjutnya, wahyu Islam yang universal sekalipun akan dipersepsi sesuai kapasitas intelektual dan pengalaman di lingkungannya.[51]

Masih dalam satu konteks dengan pandangan di atas, Fazlur Rahman juga mengatakan bahwa apa yang oleh orang Islam dipandang sebagai sesuatu yang penting bagi Islam dalam periode tertentu, dapat menjadi berbeda dengan apa yang mereka tekankan pada periode lebih awal atau yang lebih belakangan. Perbedaan yang bersifat historis ini menurut Rahman terpisah dari perbedaan-perbedaan yang bersifat regional pada kerangka kepercayaan dan praktik yang luas dan mendasar.[52] Pernyataan ini mengabsahkan adanya pola keberagamaan Islam yang berbeda-beda, tetapi ia harus dipahami secara setara.

Pernyataan Rahman itu berarti pula bahwa sentralitas normativisme Islam sebenarnya bukan terletak pada ada atau tidaknya unsur-unsur lokal yang terserap, melainkan pada bagaimana unsur-unsur

---

[51] Baca Zainul Milal Bizawi, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 14 Tahun 2003: 34.

[52] Fazlur Rahman,"Beberapa Pendekatan Dalam Kajian Islam: Suatu Tinjauan Kritis," dalam *Ulumul Qur'an*. Volume III, No. 2 TH.1992: 35-6. Lihat pula Fazlur Rahman, "Islam dan Modernitas," dalam Charles Khurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), 520-530.

lokal tersebut ditafsirkan dalam kerangka sistem pemikiran simbolik yang dijabarkan melalui prinsip-prinsip normatif dan prinsip-prinsip dasar lainnya. Strategi ini bertentangan dengan cara pandang Geertz yang dengan sengaja menggemakan istilah "puritanis" untuk merujuk kepada madhab pemikiran Islam modern tertentu.[53] Ortodoksi Islam menurut pandangan Geertz ternyata tidak hanya menggemakan pentingnya penolakan terhadap unsur-unsur lokal, melainkan mementingkan untuk kembali kepada ajaran Islam berdasarkan teks-teks al-Qur'an dan Hadith. Hal ini dapat dilihat dari cara pandang Geertz ketika menjelaskan tentang ciri-ciri umum Islam, di mana ia selalu menelusuri tentang sejarah syari'ah dan kurang memperhatikan pentingnya peran sufisme dalam penyebaran Islam yang terjadi di Jawa.[54]

Ciri Islam yang dipahami Geertz itulah yang mendasari pandangannya dalam membagi variasi budaya secara dikotomis. Abangan dipandang Geertz sebagai Muslim heterodoks karena sedikit sekali pengetahuannya tentang Islam, tidak peduli terhadap masalah doktrin dan sangat memperhatikan masalah detail ritual. Sebaliknya, santri modern dianggap sebagai Muslim ortodoks yang taat beragama karena hampir semuanya sangat peduli terhadap masalah-masalah doktrin, khususnya berkaitan dengan moral dan interpretasi sosial.[55]

Pemahaman Geertz tentang ortodoksi Islam tersebut jelas sangat berlawanan dengan pola yang berkembang di kalangan santri tradisional dalam penelitian ini, yang lebih menyuguhkan model keberagamaan toleran dalam menerima unsur lokal. Berdasarkan pola semacam itu, maka sangat tidak tepat jika Geertz mengatakan pola keberagamaan tersebut bertentangan dengan normativisme Islam sehingga dianggap

---

[53]Geertz, *Abangan,* Santri, 166.

[54]Menurut pengamatan Hodgson, sedikit sekali unsur-unsur lokal masa lalu yang ada dalam Islam Islam bahkan dalam masyarakat pedalaman sekalipun. Lihat Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*. Vol. II (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 551.

[55]Lihat Geertz, *Abangan Santri*, 121-130. Lihat juga Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 142.

sebagai golongan heterodoks. Perspektif penelitian ini memperjelas posisi pandangan Geertz yang tidak menemukan momentumnya. Normativisme Islam ternyata dapat ditelusuri dengan mudah melalui karakter Islam yang toleran berhadapan dengan lingkungan sosialnya, sebagaimana dipresentasikan kyai-ulama yang mempunyai kedalaman ilmu dan memegang peran sentral dalam transformasi ajaran Islam.[56]

Sebagai agen dalam proses transformasi ajaran Islam melalui tradisi yang dibangun berdasar kitab-kitab kuning, kyai-ulama mengajarkan "kebenaran" yang masyhur didukung oleh banyak ulama (*jumhur*). Meskipun terdapat pula yang kontroversial dengan argumentasinya sendiri sehingga tinggal memilih tafsiran-tafsiran mana yang dapat dijadikan sebagai rujukan.[57] Dalam hal ini, kitab dan genealoginya menjadi sangat penting. Arti pentingnya hampir sama dengan memeriksa susunan guru kepada guru dari keulamaan seorang kyai. Kajian ini meneguhkan posisi kyai-ulama sebagai agen perubahan (*agent of change*) karena usaha-usahanya mereproduksi budaya dalam konteks sosial.[58]

Berdasarkan alasan-alasan seperti itu, maka dari sudut pandang sosiologis, pandangan Geertz tentang dikotomi modern-tradisional sebagai variasi budaya masyarakat Jawa perlu direvisi kembali. Bukan saja karena ia telah melakukan kategorisasi budaya dengan batas-batas yang sangat tajam dengan mengabaikan dinamika internal komunitas santri tradisional, tetapi secara kurang tepat mengidentifikasi kebudayaan masyarakat berdasarkan kategori teologis yang menyudutkan keberagamaan santri tradisional sebagai kolot—indentik abangan—karena masuknya unsur-unsur budaya lokal ke dalam Islam.[59]

---

[56]Lihat Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 23.

[57]Lihat "Menyelamatkan Tradisi Kyai," dalam Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 81.

[58]Lihat Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

[59]Lihat Geertz, *Abangan, Santri*, 209.

Kajian empiris ini menjelaskan bahwa ortodoksi Islam tradisional tetap terjaga oleh peran kyai-ulama sebagai agen sosial,[60] dalam proses transformasi ajaran yang dikenal mempunyai strategi perkembangan yang sangat akomodatif.[61] Pemikiran ini cukup dijadikan sebagai alasan untuk mempertimbangan kembali pandangan-pandangan yang ingin mencoba memisahkan Islam dengan budaya masyarakat lokal. Kajian empiris ini juga berlawanan dengan pandangan Geertz tentang Islam Jawa yang dikatakan tidak pernah membangun sebuah peradaban apapun melainkan hanya berupaya menyelaraskan. Pandangan Geertz ini dikenal luas oleh para pengamat dengan istilah Islam sinkretis, yaitu integrasi Islam ke dalam unsur-unsur tradisi Jawa pra-Islam sebagai unsur utama yang membentuk sintesis baru. Sinkretisme terutama menganggap Islam Jawa kurang kreatif karena tidak mampu menyentuh kedalaman budaya masyarakat lokal.

Pandangan Geertz tersebut juga mendapat kritik dari pengamat lain, seperti Woodward melalui sebuah kajian yang menggunakan perspektif aksiomatika struktural.[62] Sinkretisme dalam pandangan Geertz terkait dengan pandangannya bahwa Islam dan Jawa adalah dua entitas yang tidak pernah ketemu, berbeda, terpisah dan tidak mungkin dapat bersenyawa. Islam dengan demikian tidak mampu menyentuh kedalaman budaya lokal kecuali hanya pada kulit bagian luarnya. Pada masalah itulah kritik Woodward diarahkan, melalui hasil penelitiannya, Woodward menghadirkan wacana keberagamaan Islam Jawa yang mampu melakukan penetrasi terhadap kedalaman budaya masyarakat lokal, meski dalam kondisi yang paling maju sekalipun. Meskipun di antara keduanya terjadi pertentangan-pertentangan, tetapi menurut Woodward sifatnya

---

[60]Lihat padangan Geertz tentang kyai yang semata-mata diposisikan sebagai makelar budaya (*cultural broker*) dalam Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji: the Changing Roles of a Cultural Broker. Comparative Studies in Society and History 2* (tt: tp, 1960), 228-249.

[61]Periksa karya Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

[62]Lihat penjelasannya lebih lanjut dalam Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normativ versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim. (Yogyakarta: LKiS, 1999), 34-45.

hanya terjadi di permukaan dan merupakan kejadian wajar dalam sejarah penyebaran Islam. Sebab, proses itulah yang menjadi faktor utama mengapa Islam berkembang pesat dan dipeluk oleh mayoritas masyarakat Jawa.

Tentang bidang ortodoksi Islam, Woodward mengatakan perlunya memahami karakteristik Islam lokal dengan menganjurkan untuk menelusuri bagaimana segi-segi universal dan transkultural Islam diterapkan dan atau ditafsirkan kembali dalam konteks budaya atau sejarah secara khusus. Woodward beralasan bahwa hal demikian tidak mengurangi sentralitas posisinya dalam kepercayaan keagaman ortodoks karena pokok persoalan bukan terletak pada adanya unsur lokal yang terserap, melainkan bagaimana unsur tersebut ditafsirkan dalam kerangka pemikiran simbolik berdasar sumber normatif.

Muhaimin juga melakukan kritik yang sama. Menurutnya, pola sosio-religius dalam masyarakat Jawa tidak cukup dapat dianalisis berdasarkan logika "determinis" seperti yang dilakukan oleh Geertz.[63] Berdasar beberapa literatur yang sudah dibacanya, Muhaimin mempunyai pandangan skeptis terhadap skema konsepsi yang dibuat oleh Geertz dengan mengelompokkan masyarakat Jawa ke dalam beberapa variasi budaya sehingga terkesan sangat menyederhanakan, terutama pandangan Geertz tentang Muslim Jawa sebagai pemeluk agama Islam sinkretis dengan lebih menekankan aspek-aspek kebudayaan Islam.[64]

Berangkat dari pandangan skeptis itulah, Muhaimin melakukan penelitian menggunakan sebuah pendekatan alternatif untuk memahami kehidupan sosio-religius orang Jawa secara lebih baik. Masalah yang diangkat dalam penelitiannya berkaitan dengan manifestasi Islam dalam budaya orang Jawa. Menurut Muhaimin, Islam adalah kekuatan spiritual dan moral yang mempengaruhi, memotivasi dan mewarnai tingkah laku individu. Dengan demikian, untuk menguraikan sebuah tradisi Islam

[63]Lihat Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 7.
[64]Ibid., 4.

yang tumbuh dalam kelompok masyarakat tertentu, perlu menelusuri karakteristik Islam yang terbentuk secara populer. Pada dataran ini, persoalan yang muncul sebenarnya adalah unsur pembentuk tradisi Islam. Muhaimin mengatakan Geertz telah gagal karena mengatakan *slametan* hanya sebagai ritual abangan. Padahal, esensi *slametan* bersifat Qur'ani. Mungkin *slametan* merupakan simbol religius yang bermakna khusus bagi Muslim Jawa, tetapi sebenarnya ia bukan hal asing bagi tradisi Islam universal.[65]

Andrew Beatty juga berkomentar sama dengan apa yang disampaikan oleh pengamat-pengamat di atas. Menurutnya, pengakuan kembali akan agama Jawa sebagai Islam—di mana *slametan* menjadi inti ritualnya—adalah suatu hal yang patut didukung untuk meluruskan penyimpangan ilmiah karena sikap liberal yang antipati terhadap Islam. Untuk mendukung pendapatnya, Beatty memperkuat argumennya dengan mengutip pengamat lain yang mengatakan *slametan* sebagai produk interpretasi teks-teks Islam dan mode tindakan ritual yang diketahui dan disepakati bersama-sama oleh masyarakat Muslim (bukan Jawa) yang lebih luas; *slametan*, sekurang-kurangnya berada di pusatnya, pada dasarnya bukan merupakan ritual pedesaaan melainkan menggunakan model pemujaan seperti dalam keraton, yang dilihatnya sebagai inspirasi sufi. Dengan kata lain, bentuk dan makna *slametan* berakar dari Islam tekstual yang telah diinterpretasi dalam pemujaan negara. Pandangan ini berarti berlawanan dengan pernyataan Geertz bahwa *slametan* berakar dari pedesaan yang animis.[66]

Beatty melanjutkan kritiknya kepada pandangan Geertz dengan mengatakan bahwa *slametan* tidak benar-benar ada dalam keseluruhan sistem agama Jawa karena penelitiannya di Banyuwangi menemukan konsep *slametan* yang menggambarkan bertemunya perbedaaan latar belakang kultur Jawa, termasuk tiga varian yang dibuat Geertz. Geertz

---

[65]Ibid., 15.

[66]Lihat Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropolog*, ter. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 41-42.

membuat kabur masalah ini dengan menempatkan deskripsinya pada suatu bagian mengenai kepercayaan abangan ke dalam satu istilah yang disebut *kejawen*, kemudian dilawankan dengan santri sehingga menyebabkan munculnya dikotomi abangan-santri.

Konsep dikotomi seperti abangan-santri atau modern-tradisional yang dikembangkan dalam tipologi Geertz menurut Beatty telah mengabaikan kasus antara. Uraian Geertz membawa kesan bahwa dikotomi varian agama menghuni dunia yang berbeda dan setiap varian konsisten dengan identitas mereka. Sebagaimana diketahui justru sebaliknya, di mana banyak pedesaan Jawa yang dihuni oleh komunitas heterogin. Banyak individu dalam komunitas itu tidak jelas santri atau abangan tetapi wilayah di antaranya. Di wilayah tengah inilah santri hidup berdampingan dengan abangan. Terdapat sebuah wilayah yang penuh kompromi, tidak konsisten dan ambivalen yang tentu tidak dapat ditangkap oleh oposisi kategori santri *versus* abangan. Beatty menekankan tentang *slametan* yang menurut pandangannya, persamaan mendasar bukan semata-mata berada dalam teritorial netral yang tidak diklaim oleh masing-masing pihak yang bersaing, melainkan wilayah yang dikonstruksi untuk dibangun.[67]

Beatty menambahkan, kompleksitas peradaban Jawa tidak hanya terletak pada kemajemukan, tetapi juga keterkaitan hubungan, dalam dinamika adaptasi agama dan perubahan. Oleh karena itu, konsep dikotomi dirasakan terlalu kasar dalam kerangka analitis. Penjumlahan kategori dalam masyarakat Jawa bukannya memperjelas, melainkan menambah kabur. Keterkaitan hubungan dapat dipahami dalam konteks kondisi lokal, bukan dalam tipe-tipe atau kategori-kategori ideal yang merupakan sebuah cara pandang untuk menjauhi wilayah kompromi dalam realitas sosial. Geertz kurang menggali masalah ini dan lebih cenderung untuk memilih konsep dikotomi abangan-santri atau modern-tradisional.[68]

---

[67]Ibid., 162.
[68]Ibid., 163.

Pengamat lain yang juga mengkritik pandangan Geertz adalah Hefner. Ritual masyarakat Tengger menurut Hefner tidak lagi mewakili golongan tertentu dari masyarakatnya. Ambiguitas dan multivokalitas ritual dalam masyarakat Tengger dieksploitasi untuk memungkinkan bagi orang-orang yang berbeda latar kultur dan orientasi agar dapat hadir bersama-sama. Bagian terpenting dari berbagai penyelenggaraan ritual masyarakat Tengger adalah tidak terjadinya dekoding bagi masyarakatnya. Kebudayaan regional (yang masih diakui sebagai Jawa) tumbuh subur tanpa rintangan menurut model superiornya; dan tidak ada lagi perbedaan di antaranya,[69] yang menghubungkan antara kalangan petani dengan kalangan yang tinggal di istana. Dalam lingkup keagamaan, kompromi antara Islam dengan tradisi merupakan masalah solusi lokal.

Kompromi antara Islam dengan tradisi dapat diketahui dari pelaksanaan beberapa ritualnya. Meskipun masyarakat Tengger secara kultur menganut agama Hindu, tetapi sumber-sumber tradisi yang berkembang di sana ternyata masih dapat dicari asal-usulnya. Terdapat hubungan antara tradisi masyarakat lokal dengan tradisi besar Islam. Sebagai akibatnya, organisasi ritual di Tengger menyangga dari banyak anggapan-anggapan populer, memelihara perbedaan-perbedaan secara setara dalam simbolisme ritual, yang masing-masing secara internal konsisten dan dimantapkan dalam kepentingan pribadinya sendiri.[70] Sebagian signifikansi ritual tergantung pada apa dan bagaimana pesertanya menggunakan konsep-konsep kunci yang sebagian berasal dari Islam.

Dalam pandangan Nakamura, Geertz telah tersesat oleh fokus antropologi konvensional yang lebih memusatkan diri pada konsep "*little tradition*" (tradisi kecil) daripada "*great tradition*" (tradisi besar).[71] Sepanjang

---

[69]Lihat Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princenton: Princenton University Press, 1985), 39.
[70]Ibid., 186.
[71]Kedua konsep ini diperkenalkan oleh Robert Redfield yang kemudian banyak dipergunakan untuk mengkaji masyarakat beragama di berbagai negara di Afrika, Asia

berkaitan dengan peradaban dan masyarakat Islam, perbedaan tajam antara keduanya cenderung memaksakan lahirnya pembatasan intelektual karena pembagian tersebut mengantarkan kepada asumsi tentang adanya pembagian tugas yang jelas sehingga pengamat dituntut menfokuskan diri pada studi tentang tradisi kecil dengan membebaskan diri mempelajari tradisi besar dalam Islam seperti al-Qur'an, Hadith dan sumber-sumber tertulis lainnya. Padahal, sumber-sumber tersebut juga dipelajari secara aktif dan dijadikan sebagai sumber normatif oleh kalangan Islam tradisional. Antropologi konvensional dengan demikian telah menjebak Geertz yang telah melakukan kajian atas masyarakat ke dalam isolasi yang sewenang-wenang, terlepas dari konteksnya yang lebih luas. Kecenderungan ini sangat menyesatkan ketika dijadikan untuk mengkaji masyarakat Islam yang norma-normanya tidak dapat dibatasi secara geografis.[72]

Kritik Nakamura tersebut mengisyaratkan adanya bentuk keterbatasan teori dikotomi Geertz. Menurut Nakamura, tindakan Geertz membagi sebuah peradaban ke dalam dua konsep tersebut sama halnya memperlihatkan sebuah gambaran yang terlalu menyederhanakan. Sebab, Geertz telah terlibat dalam sikap menentukan golongan mana yang dapat

---

dan Amerika Latin, di mana Geertz juga banyak dipengaruhi oleh pandangan Redfield ini. Kedua konsep ini menggambarkan bahwa dalam sebuah peradaban terdapat dua macam tradisi yang dapat dikategorikan sebagai *great tradition* dan *little tradition* . *Great tradition* adalah tradisi dari mereka yang suka berpikir dan dengan sendirinya mencakup orang sedikit (*the reflective few*). Adapun *little tradition* adalah tradisi dari sebagain besar masyarakat yang menerima begitu saja tradisi dari generasi sebelumnya tanpa memikirkan secara mendalam tradisi yang mereka miliki. Tradisi ulama, filosof dan kaum terpelajar adalah tradisi yang diterima, ditanamkan dan diwariskan dengan penuh kesadaran, sedangkan tradisi orang kebanyakan adalah tradisi yang diterima secara apa adanya (*taken for granted*) dan tidak pernah diteliti atau disaring pengembangannya. Lihat dalam Bambang Pranowo, ."Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan: Refleksi Sosiologis Atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965," *makalah* pada Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah.. Jakarta, 2001: 10-11.

[72]Ibid., 9.

dimasukkan ke dalam kategori *great tradition* dan golongan mana pula yang dapat dimasukkan ke dalam kategori *little tradition*. Sikap demikian ini turut melatar-belakangi lahirnya pandangan dikotomi abangan-santri dan perbedaaan pola keberagamaan Islam modernis yang lebih rasional sebagai lawan dari Islam tradisional yang kolot.[73]

Penelitian Bambang Paranowo lebih jauh mengelaborasi kesalahan Geertz ketika menggunakan konsep *great tradition* dan *little tradition* sebagai konsep yang sempit. Menurut Pranowo, dalam sebuah peradaban masih tersedia ruang yang demikian luas sehingga tidak mungkin hanya dapat tercakup dalam dua konsep tersebut. Berangkat dari konsep Hobsbawn tentang makna tradisi—sebagai sesuatu yang diciptakan (*invented*) untuk menunjuk pada serangkaian tindakan yang ditujukan untuk menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repetion*) yang secara otomatis mempunyai kesinambungan dengan masa lalu—Pranowo melihat bahwa pola keberagamaan tradisional, melalui para elitnya dikenal sebagai kalangan yang mampu menciptakan tradisinya sendiri.[74] Mereka adalah agen sekaligus aktor kreatif yang berperan mengembangkan tradisi Islam yang mempunyai keunikan, yakni tradisi pesantren.[75]

Beberapa kritik yang disampaikan di atas mempunyai nada yang hampir sama, meskipun sudut pandangnya berbeda. Sebagian besar mengatakan bahwa Geertz telah terjebak kepada polemik-polemik yang terjadi di kalangan orientalis yang berkembang di Barat tentang Islam dan kedudukannya dalam kebudayaan Jawa untuk kepentingan kolonialis, Belanda.[76] Dalam jalinan kepentingan kolonial dan misionaris seperti itulah, kesarjanaan dan kebijakan tentang "Islam" dan "Jawa" dibangun

---

[73]Lihat Geertz, *Abangan, Santri*, 202.

[74]Lihat dalam Bambang Pranowo, ."Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan, 13.

[75]Lihat karya Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

[76]Periksa Hairus Salim, "Konstruksi Islam Jawa dan "Suara Yang Lain," pengantar dalam Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normativ versus Kebatinan.*, vii.

secara tidak memadai. Selain itu, Geertz juga secara tidak tepat menggemakan kembali tema-tema umum orientalisme walaupun dengan menggunakan pendekatan lebih analitis Weberian.[77] Misalnya, analisis Geertz tentang dikotomi modern-tradisional dalam masyarakat Jawa yang lebih mirip dengan gambaran yang dikemukakan indolog dan misionaris.[78] Meski Geertz tidak mempunyai semangat anti Islam, tetapi karyanya dapat dipahami dengan baik sebagai pernyataan atau pelukisan orientalis.[79]

Demikian pula, penelitian ini juga mengkritik pandangan Geertz karena temuan-temuan dari lapangan penelitian menggambarkan bahwa apa yang dianggap *self-sufficient* (cukup dengan sendirinya) pada kenyataannya tidak dapat terpisah dari lingkungan sosialnya. Hal tersebut dapat dijelaskan melalui berbagai momen yang terus berproses dalam

---

[77]Weber dalam mengupas sosiologi sebagai ilmu, yaitu ketika ia mempersoalkan epistimologi dan ontologi disiplin sosiologi. Pada bagian yang pertama, mempersoalkan apa itu realitas sosial, sedang pada bagian kedua, memahami bagaimana realitas sosial itu terbentuk. Dalam kerangka teoritis seperti itu, Weber menyatakan bahwa seluruh kenyataan di dunia dapat diketahui (*knowledge*), diperhitungkan (*calculable*) dan bahkan dapat diprediksi ke arah mana kecenderungan suatu gejala. Pemahaman Weber seperti itu sama halnya dengan mengatakan bahwa penjelasan realitas berubah secara drastis dari cara berfikir yang dogmatis menjadi kausalistik, dari metafisik menjadi empirik, atau dari irrasional menjadi rasional. Konsep seperti itu dalam pandangan Weber dinamakan *disenchantment of the world*. Lihat dalam Ralph Schroeder, *Max Weber Tentang Hegemoni Sistem*, ix.

[78]Salah satu pandangan orientalis yang berpengaruh pada Geertz antara lain anggapan bahwa Muslim Jawa itu statis daripada Muslim yang revolusioner. Pemahaman yang keliru tersebut berimplikasi pada pemahaman tentang Muslim Jawa yang dianggap sebagai orang Jawa daripada seorang Muslim yang revolusioner. Lihat Abdurrahman Mas'ud, "Kritik Terhadap Clifford Geertz: Upaya Awal Membangun Studi Islam Jawa di Lingkungan IAIN Walisongo," dalam *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), xix.

[79]Dalam catatan tentang metode kerja penelitiannya, Geertz mengemukakan bahwa antara Juli—Oktober 1952, ia telah melakukan wawancara dengan sarjana-sarjana Belanda yang tinggal di Universitas Leiden dan Tropical Institute di Amsterdam. Lihat Geertz, *Abangan-Santri,* 511.

sejarah atau dalam proses akulturasi Islam dengan budaya lokal secara terus menerus (*a continuing process of Islamization*). Munculnya konsep Islam kreatif dari perspektif teori konstruksi sosial dalam kajian ini memberi arah pemahaman bahwa model keberagamaan yang dianut oleh santri tradisional tidak ubahnya merupakan sebuah pergulatan dalam sejarah agama yang sudah seharusnya dipahami secara setara. Dengan kata lain, model pendekatan apapun dalam ilmu sosial yang dipergunakan untuk memahami pola keberagamaan masyarakat santri tradisional, sama sekali tidak berhak menentukan kriteria normatif karena akan memunculkan klaim kebenaran.[80]

Pernyataan demikian perlu dikemukakan karena bagaimanapun idealnya Islam dalam koteks historis, ia tetap tidak dapat bertahan secara statis karena syari'at Islam merupakan sebuah himpunan (*corpus*) yang komprehensif dari peraturan-peraturan hidup.[81] Asumsi inilah yang memungkinkan untuk dilakukan modifikasi syari'at tanpa harus meninggalkan al-Qur'an dan Hadith yang menjadi dasar modifikasi. Dengan perspektif konstruksi sosial, kajian ini menemukan cara pandang bagi pola keberagamaan santri tradisional dalam menginterpretasikan Islam, sebagai semacam proyeksi sekaligus merupakan sebuah domain pembentuk budaya. Islam karena mewujud dalam budaya, maka memungkinkan ragam budaya yang dapat diasimilasikan dengan budaya tertentu.

Dengan temuan-temuan itu, maka apa yang dipahami sebagai Islam sangat ditentukan oleh manusia melalui interaksi dengan lingkungan sosial dan kesadaran setiap individu yang selalu dibentuk, melalui bagaimana hubungan sosialnya dengan orang lain. Hal ini berarti

---

[80]Lihat tulisan Moeslim Abdurrahman, "Berislam secara kultural," dalam *Islam sebagai Kritik Sosial,* 150. Lihat pula tulisan cendekiawan Muslim yang mengomentari pandangan-pandangan Wilfred C. Smith bahwa disiplin kesarjanaan membutuhkan eklektisme. Lihat Haidar Bagir, "Pengantar Penerbit," dalam Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, ter. Landung Simatupang (Bandung: Mizan, 2004), vii-xi.

[81]Marshall Hodgson, *The Venture of Islam.*Vol I (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 108.

bahwa kesadaran setiap individu terletak pada posisinya sebagai agen sosial yang selalu konsisten melakukan upaya interpretasi untuk mendapatkan makna dalam pergaulan di masyarakat. Proses interpretasi tersebut bukan saja dapat diperuntukkan untuk menjawab permasalahan pada konteks sosial yang sedang berlangsung, melainkan transformasi kebudayaan sehingga ketika Islam berkembang ia tidak benar-benar sama, [82] dan tetap harus dipandang secara setara dengan model Islam di tempat lain.

Kenyataan seperti itu bukan berarti Islam hanya terbatas pada sifatnya yang lokalistik. Sebab, Islam sendiri mengajarkan nilai-nilai universal. Islam agama *rahmatan li al-'alamin* yang tujuan utamanya melakukan pencerahan bagi seluruh umat manusia. Ini juga bukan berarti proses akulturasi Islam dengan unsur-unsur budaya lokal dapat dilakukan dengan cara yang sewenang-wenang, melainkan dengan cara mengadopsi dan memodifikasinya dalam semangat Islam. Kemusyrikan yang masih menempel di dalam ritual-ritual lokal perlu dihilangkan. Demikian pula dengan unsur-unsur lokal yang bersifat memasung kreatifitas yang tidak manusiawi. Dengan begitu akan muncul sebuah pemahaman bahwa lokalitas hanya merupakan kulit luar yang berfungsi sebagai pengemas nilai-nilai universal yang menjadi inti dari ajaran Islam bagi seluruh umat manusia. Meskipun Islam lahir dari langit, tetapi dalam realitasnya akan menampilkan wajah baru yang sarat dengan muatan lokalistik-Arabistik. Lokalistik-Arabistik Islam ini misalnya tampak dalam berbagai sistem yang terus berkelanjutan.[83]

---

[82]Lihat pandangan Wilfred C. Smith yang dikutip Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam ," dalam *Tashwirul Afkar*. Edisi No.14 Tahun 2003. Lihat pula karya dari Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, ter. Landung Simatupang (Bandung: Mizan, 2004).

[83]Islam yang berkembang di Arab misalnya banyak mewarisi peninggalan-peninggalan bangsa Arab serta mengadopsi sejumlah sistem, seperti aspek sosial, politik, ekonomi, hukum dan bahasa. Contoh konkrit misalnya tentang poligami, perbudakan dan rampasan perang.

Sikap Islam kreatif yang sangat akomodatif terhadap unsur-unsur budaya lokal adalah sebuah isyarat akan adanya pesan bahwa Islam sebagai agama langit perlu dibumikan dengan pertimbangan-pertimbangan kearifan lokal (*local wisdom*). Lokalitas merupakan sebuah keniscayaan karena tanpanya, universalitas yang menjadi inti ajaran Islam tidak akan pernah mempunyai arti apa-apa sebab ia tidak akan pernah membumi. Jadi, universalitas dan lokalitas adalah ibarat dua sisi mata uang yang satu sama yang lainnya tidak dapat dipisahkan.

Universalitas Islam akan mengalami kemustahilan jika ia dipahami di luar konteks lokalitas. Dalam konteks ini, sejarah masyarakat tidak akan pernah dapat mengenang kebesaran Islam, jika al-Qur'an tidak menggunakan bahasa Arab atau tidak bertutur mengenai keadaan mengenai masyarakat Arab. Islam mungkin hanya akan dikenal sebagai pengisi cerita pada saat senggang dalam bentangan hikayat sejarah bangsa Arab. Oleh karena itu, Arabisme Islam merupakan konsekuensi logis karena Islam tidak turun pada masyarakat yang hampa budaya, melainkan di tengah kawasan masyarakat Arab yang kaya tradisi leluhur.

Hal ini dapat dibandingkan dengan keberadaan Islam yang masuk di Nusantara yang mengalami pertumbuhan pesat pada abad XIV hingga mencapai agama mayoritas. Kesuksesan Islam yang dipeluk mayoritas masyarakat di bumi Nusantara tidak dapat dilepaskan dari canggihnya negosiasi budaya yang digerakkan oleh para elit penyebarnya. Di Jawa khususnya, walisongo tidak pernah melarang orang melakukan *slametan*, mendatangi makam leluhur dan tradisi lokal lainnya, melainkan mengarifi dan menjadikannya sebagai instrumen penting penyebaran Islam, sebagaimana pagelaran wayang oleh Sunan Kalijaga untuk menarik masyarakat memeluk Islam.[84] Kemunculan Islam dengan karakteristik lokal yang berlainan dengan Islam di Timur-Tengah tentu merupakan fakta yang harus dipandang secara apresiatif sebagai kejadian yang wajar

[84]Lihat Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kyai Pesantren-Kyai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 30-1

dalam sejarah penyebarannya, bukan dipandang sebagai penyimpangan. Sebab, keragaman Islam lebih disebabkan oleh sifat akomodatifnya terhadap budaya lokal, sebagaimana ciri Islam tradisional dalam penelitian ini.

BAB VI
KESIMPULAN DAN KETERBATASAN

Berdasarkan seluruh hasil pembahasan dalam tulisan ini dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, ritual Islam yang dilakukan santri tradisional terbentuk melalui proses yang bertumpu kepada adanya serangkaian tindakan yang terjalin dari interaksi santri tradisional dengan masyarakat yang mempertimbangkan nilai-nilai dalam lingkungan budayanya. Serangkaian tindakan tersebut bukan semata-mata merupakan produk aktivitas yang muncul secara spontan, melainkan berakar dari penafsiran intersubyektif santri tradisional dalam rangka mencapai tujuan-tujuan tertentu yang ada di dalam ritual. Serangkaian tindakan yang terjalin melalui interaksi sosial itu di samping memperoleh legitimasi dari ajaran normatif juga memperoleh legitimasi yang bersumber dari nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat. Terbentuknya ritual Islam yang berakar dari mekanisme penafsiran intersubyektif yang dilegitimasi ajaran normatif dan nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat lokal itu menunjukkan santri tradisional sebagai subyek kreatif di dalam mengkonstruk realitas keberagamaan sesuai perkembangan di masanya. Ritual Islam yang di dalamnya mengandung unsur lokal ditetapkan secara sosial berdasarkan penafsiran intersubyektif karena alasan bahwa pokok persoalan sebenarnya bukan terletak pada adanya unsur lokal yang terserap, tetapi bagaimana unsur lokal itu ditafsirkan secara simbolik berdasarkan ketentuan–ketentuan yang berlaku sesuai ajaran Islam tradisional.

Kedua, ritual Islam dapat bertahan secara terus-menerus meskipun terjadi perubahan dari generasi satu ke generasi berikutnya setelah aktivitas ritual itu memperoleh statusnya sebagai realitas sosial obyektif. Realitas sosial berisi nilai-nilai yang dilembagakan tersebut tampil sebagai fenomena sosial yang mengendalikan seluruh pola pikir dan perilaku santri tradisional. Di hadapan realitas sosial berupa aturan-

aturan yang memaksa dan disepakati bersama tersebut, santri tradisional melakukan pembiasaan ritual tanpa menggunakan lagi penafsiran-penafsiran subyektifnya sehingga melahirkan aktivitas ritual yang berlangsung secara berulang-ulang. Aktivitas ritual berlangsung secara berulang-ulang karena di dalamnya mengandung nilai yang dihormati bersama oleh masyarakat dan memunculkan perasaan bersalah apabila dilanggarnya sehingga melahirkan tradisi ritual yang terpola secara reguler. Tradisi ritual yang terpola secara reguler kemudian mengalami pengalihan makna dari generasi satu ke generasi berikutnya berkat sosialisasi yang diperankan oleh elit lokal secara terus-menerus untuk membentuk penyesuaian antara makna obyektif ritual dalam masyarakat dengan makna subyektif ritual dalam diri santri tradisional. Didorong oleh kesadaran agar tetap diakui sebagai bagian dari masyarakatnya, maka santri tradisional melakukan upaya menyesuaikan diri secara terus-menerus dengan tradisi ritual yang dihormati bersama oleh masyarakatnya. Tradisi ritual tersebut turut berperan menjaga keutuhan dan kestabilan sosial, mengendalikan dinamika sekaligus menjadi identitas kolektif dalam membentuk kesadaran. Bahkan, tradisi ritual itu berfungsi menjadi pedoman hidup dan berperan mengkondisikan seluruh perilaku santri tradisional untuk tunduk kepadanya.

Berbagai kesimpulan di atas tidak luput dari keterbatasan-keterbatasan karena hal tersebut diperoleh dari lapangan penelitian yang hanya didasarkan kepada salah satu dari sekian banyak perspektif teori dalam tradisi sosiologi-kebudayaan. Oleh karena kesimpulan dalam buku ini diperoleh melalui salah satu perspektif teori, maka penulis sangat menyadari arti penting keterbatasan buku yang ada di hadapan pembaca ini. Artinya, jika ada pengkaji lain yang mencoba menerapkan salah satu perspektif teori yang lain, maka hasil kajian tentang ritual santri tradisional di masyarakat Kecamatan Duduk Sampeyan ini juga mungkin akan mendapatkan kesimpulan yang lain pula.

Demikian pula, buku yang ditulis dengan menggunakan pendekatan kualitatif ini lebih terarah kepada ketepatan dan kecukupan

data. Karena itu, hasil kajian ini juga hanya berlaku terbatas kepada latar sosial masyarakat yang telah dikaji. Apa yang dikatakan sebagai reliabilitas dalam tulisan ini adalah kesesuaian antara apa yang penulis catat sebagai data empiris dengan apa yang terjadi pada latar yang telah dikaji oleh penulis. Jika kemudian dilakukan transferabilitas, maka hanya dapat dilakukan pada wilayah dengan latar yang sama.

Berangkat dari keterbatasan-keterbatasan semacam itu, maka penulis memberi saran, agar dilakukan kajian yang tidak hanya menitikberatkan kepada pola keberagamaan yang dikonstruk masyarakat Islam santri tradisional. Dengan kata lain, sangat diperlukan kajian tentang pola-pola keberagamaan masyarakat Islam yang lain, dengan perspektif yang lain pula. Secara umum, diperlukan kajian terhadap pola-pola keberagamaan masyarakat Islam Indonesia yang plural dengan berbagai model pendekatan dalam ilmu sosial sehingga dapat melahirkan berbagai pemikiran yang dinamis. Atau, pendekatan tersebut dapat melahirkan berbagai konsep dan teori-teori baru.

TENTANG PENULIS

AHIDUL ASROR, lahir di Gresik Jawa Timur pada 6 Juni 1974 adalah putra dari pasangan H. Abd. Hasyim dan Hj. Mukanah. Sebelum masuk di jenjang pendidikan formal, penulis belajar mengaji Al-Qur'an dari ibu dan para guru ngaji di langgar tempat tinggalnya. Pada usia remaja, penulis belajar kitab-kitab Islam klasik dari paman yang juga seorang guru thariqat di kampungnya. Kegiatan tersebut dijalani penulis bersamaan waktunya dengan proses menyelesaikan pendidikan formal di Madrasah Ibtidaiyah pada tahun 1987 dan Madrasah Tsanawiyah tahun 1990.

Penulis melanjutkan belajarnya menjadi santri di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Jombang serta menyelesaikan pendidikan di Madrasah Aliyah Negeri Bahrul Ulum Tambakberas Jombang pada tahun 1993. Gelar Sarjana S1 diperoleh penulis dari Fakultas Dakwah UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 1998. Selama proses kuliah, penulis aktif dalam kegiatan organisasi mahasiswa intra dan ekstra kampus. Gelar Magister Agama (S2) pada konsentrasi Pemikiran Islam serta Doktor (S3) bidang Dirasah Islamiyah diperoleh dari UIN Sunan Ampel Surabaya, masing-masing diraihnya pada tahun 2000 dan 2006.

Penulis diangkat menjadi dosen tetap dan mulai mengabdikan diri di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember pada tahun 2000. Selama menjadi dosen, beberapa tugas tambahan pernah diamanatkan kepadanya, seperti Sekretaris Pusat Kajian Islam Strategis (2001-2002), Sekretaris Jurusan Dakwah (2006-2011), Ketua Jurusan Ushuluddin dan Dakwah (2012-2014), Dekan Fakultas Dakwah (2015-sekarang), Sekretaris Senat Universitas (2014-2015). Organisasi keilmuan yang diikuti penulis antara lain adalah Asosiasi Profesi Dakwah Islam Indonesia (APDII) sekaligus duduk sebagai pengurus (2022-sekarang); Asosiasi Komunikasi dan Penyiaran Islam (ASKOPIS). Penulis juga aktif menjadi Pengurus Cabang NU Jember, Ketua Lakpesdam (2019-2022) kemudian Wakil Ketua Tanfidziyah (2022-

sekarang). Di samping mengajar, kegiatan akademik yang dilakukan penulis antara lain workshop, lokakarya, dan berbagai seminar nasional dan internasional. Pada tahun 2010, penulis berkesempatan mendapatkan beasiswa mengikuti Short Course peningkatan mutu dosen Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) di Universitas Melbourne Australia.

Adapun beberapa karya ilmiah yang pernah dipublikasikan, antara lain: Studi Islam di Perguruan Tinggi; Mozaik Pemikiran Islam:Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia (kontributor); Artikulasi Politik Kyai NU Pada Masa Transisi Demokrasi; Khilafah dan Terorisme: Pemikiran Islam Kebangsaan Kyai NU; dan Paradigma Dakwah: Konsepsi dan Dasar Pengembangan Ilmu.

ISLAM *Kreatif*

Dinamika Terbentuknya Tradisi Islam
Perspektif Konstruktivisme

Buku ini menyebut bahwa tradisi selalu dibangun berdasarkan atas kesepakatan antara individu dan masyarakat dengan masih mempertimbangkan nilai-nilai yang berlaku pada lingkungan budayanya secara terus-menerus. Terbentuknya tradisi Islam yang berakar dari mekanisme penafsiran intersubyektif yang dilegitimasi ajaran normatif dan nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat lokal, menunjukkan santri tradisional adalah subyek kreatif di dalam mengkonstruk realitas keberagamaan sesuai perkembangan di masanya. Isu pokok persoalan terbentuknya tradisi Islam bukan terletak pada adanya unsur lokal yang terserap, tetapi tentang bagaimana unsur lokal itu ditafsirkan secara simbolik berdasarkan ketentuan-ketentuan yang berlaku sesuai ajaran Islam tradisional.

UIN KHAS PRESS
Jl. Mataram No. 1 Mangli, Jember 68136,
Jawa Timur, Indonesia
Telp. 0331-487550, Fax 0331-427005
email: lp2m@uinkhas.ac.id

ISBN 978-623-09-3248-9 (PDF)
9 786230 932489